

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA, INOVAÇÃO E DESENVOLVIMENTO TECNOLÓGICO
PROGRAMA DE POS-GRADUAÇÃO EM LETRAS, CULTURA E REGIONALIDADE

PAULO RICARDO NUNES

LENDAS DO RIO GRANDE DO SUL:

A literatura regional folclórica e a atualidade da tradição.

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Letras, Cultura e Regionalidade, pela Universidade de Caxias do Sul.

Orientadora: Prof. Dra. Luciana Murari

CAXIAS DO SUL
2014

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
UCS - BICE - Processamento Técnico

N972L Nunes, Paulo Ricardo 1961-
Lendas do Rio Grande do Sul : a literatura regional folclórica e a
atualidade da tradição. - 2014.
212 f. : il. ; 30 cm

Apresenta bibliografia.

Dissertação (Mestrado) – Universidade de Caxias do Sul, Programa
de Pós-Graduação em Letras, Cultura e Regionalidade, 2014.

Orientadora: Profa. Dra. Luciana Murari.

1. Lendas – Rio Grande do Sul. 2. Folclore – Rio Grande do Sul. I.
Título.

CDU 2.ed.: 398.21(816.5)

Índice para o catálogo sistemático:

| | |
|---------------------------------|---------------|
| 1. Lendas – Rio Grande do Sul | 398.21(816.5) |
| 2. Folclore – Rio Grande do Sul | 398(816.5) |

Catálogo na fonte elaborada pela bibliotecária
Nicole Tirello Acquolini – CRB 10/2297

**Lendas do Rio Grande do Sul:
A literatura regional folclórica e atualidade da tradição**

Paulo Ricardo Nunes


Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Letras, Cultura e Regionalidade da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Letras, Cultura e Regionalidade, Área de Concentração: Estudos de Identidade, Cultura e Regionalidade. Linha de Pesquisa: Processos Culturais e Regionalidade.

Caxias do Sul, 18 de setembro de 2014.

Banca Examinadora:



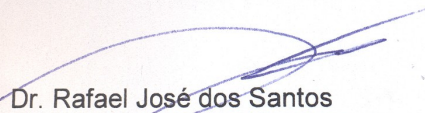
Dra. Lisana Teresinha Bertussi
Universidade de Caxias do Sul



Dra. Luciana Murari
Universidade de Caxias do Sul



Dra. Maria Eunice Moreira
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul



Dr. Rafael José dos Santos
Universidade de Caxias do Sul

Dedico este trabalho àqueles que encontram na pesquisa o caminho que faltava trilhar para a sua realização profissional.

Agradecimentos

Torna-se mais que justo eu fazer um agradecimento especial a todas estas pessoas e instituições, pois sem elas este trabalho não estaria completo:

À Prof. Dra. Luciana Murari pela dedicação em suas orientações prestadas na elaboração deste trabalho, me incentivando e colaborando no desenvolvimento de minhas ideias.

Paula Vicentina Ferreira Machado – Secretária Municipal de Educação e Cultura de São Sepé, RS; Analice Ineu Chiappta – Departamento Pedagógico SMEC São Sepé, RS; Elsa Gass Vegner – Departamento Pedagógico, Coordenadora da Educação Especial na Rede Municipal de Ensino de São Sepé, RS; Paulo Rosso, funcionário da Fundação Cultural Afif Jorge Simões Filho; Tatiane Braga dos Reis; à minha família; minha namorada, Maria Claudete Boenny.

“O sucesso nasce do querer, da determinação e persistência em se chegar a um objetivo. Mesmo não atingindo o alvo, quem busca e vence obstáculos, no mínimo fará coisas admiráveis.”

José de Alencar

RESUMO

Este estudo tem como objetivo analisar a construção da identidade regional do Rio Grande do Sul a partir das lendas de Sepé Tiaraju, A Salamanca do Jarau e o Negrinho do pastoreio. A escolha dessas lendas teve como critérios a circulação pelo estado na forma literária e o pertencimento ao folclore do estado a partir das referências de escritores gaúchos. O estudo tratará inicialmente de uma análise sobre a constituição das nações na Europa, no século XVIII, com a criação de uma literatura baseada em elementos do passado dos povos, uma das características do período do Romantismo. Após será apresentado como esse mesmo processo aconteceu no Rio Grande do Sul no século XIX para ser criada uma literatura que identificasse a região a partir das representações simbólicas do gaúcho. Finalmente, cada lenda será analisada para identificar os elementos dessas mesmas representações, suas reelaborações, como mantém um diálogo entre as versões dos diversos autores e como elas contribuem para outras manifestações artísticas numa forma de dar continuidade à tradição.

Palavras-chave: Lendas do Rio Grande do Sul, identidade regional, folclore, tradições.

ABSTRACT

This study aims to analyse the construction of the regional identity of Rio Grande do Sul from the legends of Sepé Tiaraju, A Salamanca do Jarau and O negrinho do Pastoreio. The choice of these legends had as criterion the circulation around the state in the literary form and the belonging to the state folklore from the references of Gauchos writers. The study will start with an analysis of the constitution of European Nations in the XVIII century, with the creation of a literature based on elements from the peoples past, one of the characteristics of the Romantic period. Later it will be presented the way it same process has happened in Rio Grande do Sul the XIX century to create a literature which identify the region from the symbolic representations of Gaucho. Finally, each legend will be analysed in order to identify the elements of these same representations, their re-elaborations, the way they keep a dialogue among versions of different authors and the way they contribute for other artistic manifestations in order to continue the tradition.

Key-words: Rio Grande do Sul, regional identity, folklore, literature.

SUMÁRIO

| | |
|--|-----------|
| INTRODUÇÃO..... | 12 |
| 1 A CRIAÇÃO DE UMA IDENTIDADE..... | 15 |
| 1.1 A FORMAÇÃO DAS NAÇÕES NA EUROPA..... | 16 |
| 1.2 AS BALADAS ESCOCESAS..... | 19 |
| 1.3 O ROMANTISMO..... | 21 |
| 1.4 A INVENÇÃO DAS TRADIÇÕES..... | 23 |
| 1.5 A CULTURA POPULAR RESGATA O PASSADO..... | 25 |
| 2 FOLCLORE E LITERATURA NO RIO GRANDE DO SUL: A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE..... | 31 |
| 2.1 O PARTENON LITERÁRIO E APOLINÁRIO PORTO ALEGRE..... | 37 |
| 2.2 O PROJETO DE CEZIMBRA JACQUES..... | 46 |
| 2.3 A GERAÇÃO REGIONALISTA: SIMÕES LOPES NETO, ALCIDEZ MAYA, ROQUE CALLAGE..... | 52 |
| 2.3.1 Simões Lopes Neto..... | 53 |
| 2.3.2 Alcides Maya..... | 55 |
| 2.3.3 Roque Callage..... | 57 |
| 2.4 O “GRUPO DOS OITO” E BARBOSA LESSA..... | 59 |
| 2.5 A CONFERÊNCIA DE DARCY AZAMBUJA..... | 64 |
| 2.5 A SISTEMATIZAÇÃO DAS LENDAS..... | 65 |
| 3 SEPÉ TIARAJU..... | 69 |
| 3.1 AS MISSÕES JESUÍTICAS..... | 69 |
| 3.2 O URAGUAI: OS PRIMEIROS ELEMENTOS PARA A CRIAÇÃO DE UM MITO..... | 71 |
| 3.3 O MITO CRIADO POR SIMÕES LOPES NETO..... | 74 |
| 3.4 BARBOSA LESSA – UMA SÍNTESE DE ORNELLAS..... | 75 |
| 3.5 SEPÉ TIARAJU EM ERICO VERISSIMO..... | 80 |
| 3.6 OUTRAS VERSÕES DO MITO..... | 83 |
| 3.7 A QUERELA SOBRE SEPÉ..... | 90 |

| | | |
|--------------|---|------------|
| 3.7 | A DISPUTA SIMBÓLICA PELO MITO..... | 95 |
| 3.8 | A REAPROPRIAÇÃO DO MITO..... | 101 |
| 4 | A SALAMANCA DO JARAU..... | 104 |
| 4.1 | SALAMANCA, A CIDADE E A COVA..... | 107 |
| 4.2 | AS MOURAS ENCANTADAS..... | 110 |
| 4.3 | DANIEL GRANADA E TESCHAUER: DAS FONTES A SIMÕES LOPES NETO..... | 113 |
| 4.4 | SIMÕES LOPES NETO EM ERICO VERISSIMO..... | 127 |
| 4.5 | BARBOSA LESSA – LEITURA E RELEITURAS..... | 131 |
| 4.6 | ROMANCEIRO DA SALAMANCA..... | 132 |
| 4.6.1 | OUTRAS MANIFESTAÇÕES ARTÍSTICAS: MÚSICA E CINEMA..... | 133 |
| 5 | O NEGRINHO DO PASTOREIO..... | 138 |
| 5.1 | O NEGRO NO RIO GRANDE DO SUL E A FORMAÇÃO DA LENDA..... | 139 |
| 5.2 | OS DEBATES SOBRE A LENDA..... | 141 |
| 5.3 | A CRONOLOGIA E AS OCORRÊNCIAS DA LENDA..... | 145 |
| 5.4 | A VERSÃO DE SIMÕES LOPES NETO..... | 158 |
| 5.5 | A RECRIAÇÃO FOLCLÓRICA DE BARBOSA LESSA..... | 164 |
| 5.6 | O NEGRINHO DO PASTOREIO EM ERICO VERISSIMO..... | 167 |
| 5.7 | OUTRAS VERSÕES DA LENDA..... | 168 |
| 5.7.1 | O conto de Darcy Azambuja..... | 171 |
| 5.7.2 | OUTRAS MANIFESTAÇÕES ARTÍSTICAS: TEATRO, CINEMA E ARTES PLÁSTICAS..... | 173 |
| | CONCLUSÃO..... | 176 |
| | BIBLIOGRAFIA..... | 180 |
| | ANEXOS..... | 194 |
| | ANEXO A..... | 195 |
| | ANEXO B..... | 196 |
| | ANEXO C..... | 197 |

| | |
|----------------------|-----|
| ANEXO D | 198 |
| ANEXO E | 199 |
| ANEXO F | 200 |
| ANEXO G | 201 |
| ANEXO H | 202 |
| ANEXO I | 203 |
| ANEXO J | 204 |
| ANEXO K | 205 |
| ANEXO L | 206 |
| ANEXO M | 207 |
| ANEXO N | 208 |
| ANEXO O | 209 |
| ANEXO P | 210 |
| ANEXO Q | 211 |

INTRODUÇÃO

O presente trabalho de pesquisa visa investigar a construção e a atualização da literatura folclórica do Rio Grande do Sul como representação da identidade cultural do estado. Os motivos que me levaram ao desenvolvimento desse estudo foi, inicialmente, o trabalho de mais de vinte anos como contador de histórias profissional, justamente pelo fato de algumas das narrativas de meu repertório serem lendas do Rio Grande do Sul. O gosto pelo tema veio do ambiente familiar, pois desde criança eu convivi com as histórias e as lendas. Naquela época, os relatos dos avós, dos tios e dos primos, eram contados à noite ao redor do fogão à lenha, sob a luz do lampião. Foi em ambientes assim que conheci algumas histórias lendárias, como a cobra de fogo (Mboitatá), do Negrinho do Pastoreio e a de Obirici (uma lenda de Porto Alegre).

Depois, ao entrar para a vida estudantil, lembro-me que, vez ou outra, a professora contava histórias, sendo algumas delas as lendas que eu já conhecia. Ao passar da infância para a idade adulta, tornei-me um leitor voraz das obras literárias e de várias áreas do conhecimento, entre elas a do folclore. Desta forma, conheci a vida e a obra de escritores que nos legaram as histórias que saíram do imaginário popular. Ao tornar-me contador de histórias profissional, decidi incluir as narrativas folclóricas no repertório por questões afetivas e por considerá-las importantes como parte de uma proposta cultural. À medida que o meu trabalho era feito, basicamente, em as escolas das redes de ensino pública e privada, passei a pesquisar cada vez mais sobre o tema e, à medida em que avançava, fui encontrando outras versões das mesmas lendas, percebendo mudanças nos textos de um autor para outro. No que se refere às mudanças nos textos, Darnton nos esclarece:

Na verdade, os contos populares são documentos históricos. Surgiram ao longo de muitos séculos e sofreram diferentes transformações, em diferentes tradições culturais. Longe de expressarem as imutáveis operações do ser interno do homem, sugerem que as próprias mentalidades mudaram (DARNTON, 1986, p.26).

Com o passar do tempo, pude perceber que o interesse pelas narrativas folclóricas se resumia apenas aos meses de agosto, dedicado ao folclore, e abril, pela passagem do Dia do Índio. Estava se constituindo, portanto, em material pedagógico e, por conta desse aspecto, questionava-me como as narrativas poderiam ainda despertar o interesse das pessoas inseridas numa sociedade moderna e com avanços tecnológicos.

O meu interesse pelas lendas tomou um rumo definitivo quando, em 2000, eu participei do projeto de um filme em que era o autor do roteiro. Foi necessário fazer mais pesquisas sobre a história e as lendas do Rio Grande do Sul. Percebi que a circulação de uma literatura específica era muito difícil, muito reduzida, quase uma exclusividade de bibliotecas públicas. Alguns livros, inclusive, estavam catalogados como obras raras em bibliotecas de Universidades. Também constatei que havia grande precariedade de informações e de conhecimento sobre os assuntos relacionados ao folclore e às lendas do Estado em bibliotecas escolares. Até mesmo na graduação em Letras o assunto foi tratado de forma, extremamente, superficial. A minha fonte de pesquisa para o roteiro incluiu pessoas ligadas ao Movimento Tradicionalista Gaúcho¹ (MTG), pois este se nomeia como o defensor de uma pureza cultural contra os estrangeirismos ou qualquer influência que não pertença à cultura sul-rio-grandense. No entanto, os resultados não foram além do que já havia sido encontrado em outras fontes.

A partir desse panorama, foram surgindo questões que vieram nortear este estudo: as atuais obras literárias folclóricas do Rio Grande do Sul contribuem para a preservação de sua identidade cultural e literária? Quais são as alterações nas reelaborações das obras clássicas do folclore do Rio Grande do Sul? Existe mudança de conteúdo, de linguagem, de ideologia, de gênero textual, nessas novas versões?

Para responder a essas questões, o presente estudo tem como objetivo geral investigar a produção literária folclórica do Rio Grande do Sul para identificar sua atualização e reelaboração. Serão analisadas as produções literárias e de cunho folclórico, em seus vários gêneros, para questionar e discutir qual a contribuição destas narrativas para a identidade cultural do Rio Grande do Sul. Pela análise, será verificado se as histórias tradicionais permanecem fieis às suas formulações originais ou se são recontadas. Busco compreender o diálogo dos autores com as gerações que os antecederam, fazendo uma análise diacrônica da reescrita e reelaboração literária destas lendas em diferentes contextos. Também identificarei as diversas manifestações artísticas que tenham como tema as lendas do Rio Grande do Sul. Todos estes pontos farão parte dos meus objetivos específicos.

O método de pesquisa será de natureza analítica e crítica, a partir de obras que tratem, especificamente, sobre o tema deste projeto. Para entender como circulam as lendas e como elas contribuem para a continuidade do projeto de identidade cultural do Rio Grande do Sul, foram adotados três critérios.

¹ O MTG é uma sociedade civil sem fins lucrativos que se dedica à preservação, resgate e desenvolvimento da cultura gaúcha. Foi criado oficialmente em 28 de outubro de 1966.

O primeiro constituiu-se em identificar as lendas que tivessem procedência no Rio Grande do Sul. O segundo constituiu-se em escolher textos em prosa e poesia que circulam em obras literárias, sobre folclore e outras formas de representação artística, que demonstrassem os processos de adaptação, versão e elaboração de novas narrativas, assim como as tentativas recentes de coleta e escrita literária de material pertinente à cultura popular oral. Como último critério, as lendas deveriam fazer referência aos povos formadores do Rio Grande do Sul. Para atender a esses critérios, adotei como critério de fonte de pesquisa os autores gaúchos Cezimbra Jacques, Apolinário Porto Alegre, Simões Lopes Neto, Augusto Meyer, Alcides Maya, Darcy Azambuja, Barbosa Lessa, Guilhermino César, Moysés Vellinho e Manoelito de Ornellas. A partir da leitura desses autores, foram escolhidas as lendas de Sepé Tiaraju, Salamanca do Jarau e Negrinho do Pastoreio para comporem o *corpus* de pesquisa.

A estrutura da pesquisa está dividida em cinco capítulos. O primeiro será do voltado para o embasamento teórico do trabalho, apresentando estudos de vários autores sobre a construção da identidade das nações, a invenção das tradições, a recepção e as formas de apropriação de textos tidos como populares, sobre o poder simbólico, o Romantismo e o folclorismo, ocorridos na Europa. O segundo analisa como o mesmo processo de formação da identidade das nações europeias pode ser aplicado ao projeto de identidade regional do Rio Grande do Sul e ao seu folclore. Os capítulos seguintes analisarão, cada um, as lendas *Sepé Tiaraju*, *A salamanca do Jarau* e *O Negrinho do pastoreio*. Segue-se a conclusão do trabalho.

1 A CRIAÇÃO DE UMA IDENTIDADE

As lendas e os mitos fazem parte da cultura e das tradições de um povo. Observa-se que as lendas gaúchas estão inseridas em um projeto de construção da identidade regional dialogando com a identidade nacional. Desta forma, criou-se um *corpus* folclórico distinto ao se identificar com uma região geográfica específica, que se denomina Campanha gaúcha. A procura por lendas foi feita por aqueles que se nominaram representantes de uma cultura sul-rio-grandense, com o objetivo de mostrar um passado que legitimasse a criação de uma identidade cultural. Para isso, as lendas deveriam ser vistas como exclusivas e originárias do próprio estado, ser de origem popular, que remetesse ao passado histórico e mostrasse os feitos heroicos dos antepassados. Em relação ao Rio Grande do Sul, esse período remete ao início do povoamento, no século XVIII, com a chegada dos exploradores lagunenses e a fundação do forte Jesus-Maria-José, no atual município de Rio Grande.

A identidade cultural do Rio Grande do Sul foi construída de forma semelhante ao que aconteceu na Europa, desde a segunda metade do século XVIII, quando começou a formação das nações. A pesquisadora francesa, Anne-Marie Thiesse, afirma que a criação das nações europeias foi feita a partir de um sistema de identidades nacionais novo, processo em que participaram intelectuais, artistas e escritores. Para Thiesse, as identidades poderiam parecer um forte obstáculo para a união do continente, mas foram criadas “no contexto de intensas trocas internacionais, cujo resultado foi a determinação de um modelo comum de produção das diferenças” (THIESSE, 2001/2002, p. 7). A autora ainda estabelece duas concepções antagônicas de nação, sendo uma delas resultante da revolução, de moldes racional e progressista. A outra é romântica e baseada na emoção saudosista.

Mesmo parecendo ideias antagônicas, elas estiveram presentes na construção das nações, variando de acordo com os contextos sociais e políticos. Na segunda metade do século XVIII, a nação contestava a sociedade e o poder monárquico. Dentro do novo contexto, ela seria concebida como uma comunidade na qual se instituiria a igualdade e a fraternidade de princípio entre seus membros. Segundo a pesquisadora francesa, o que constituiria a nação seria a transmissão através das sucessivas gerações, de uma herança coletiva. No entanto, para criar as identidades nacionais, seria preciso fazer um inventário desse patrimônio. Para entendermos a construção da identidade regional no Rio Grande do Sul, iremos apresentar como aconteceu todo o processo na Europa.

1.1 A FORMAÇÃO DAS NAÇÕES NA EUROPA

Na obra *La création des identités nationales: Europe XVIII – XIX siècle*, Thiesse sustenta o argumento de que as atuais nações europeias foram construídas de forma diferente do que contam os seus livros de História, e as suas origens não se afastam muito no tempo. Pelo contrário, são bastante recentes em termos históricos. Conforme a autora, o verdadeiro momento de uma nação é aquele em que algumas pessoas declaram que ela existe e se comprometem a provar isto. Antes do século XVIII não havia nenhuma nação no sentido político atual. Foi durante esse século que a nação foi concebida como uma grande comunidade.

Conforme Ernest Renan, filósofo e historiador francês do século XIX, citado por Thiesse, a nação “c’est un riche legs de souvenirs”² e que “Le culte des ancêtres est de tous le plus légitime”³ (THIESSE, 2001, p. 12). Isso significa dizer que uma nação para existir, legitimamente, deveria olhar para o seu passado e encontrar as suas fontes, as suas raízes históricas. Desta forma, ir em busca de seus ancestrais representaria ir em busca de suas origens. Nas palavras de Thiesse, “appartenir à la nation, c’est un heritage symbolique et materiel. Appartenir à la nation, c’est être un des héritiers de ce patrimoine commun et indivisible, le connaître et le révéler”⁴ (THIESSE, 2001, p. 12).

O processo de formação da identidade de uma nação consistiu em determinar, inicialmente, a herança de seus antepassados, um processo de busca e descoberta. Após isto, deveria ser transmitido de maneira a tornar-se um culto em torno destes mesmos antepassados para, desta forma, reverenciá-los. Como os antepassados não deixaram um testamento ou um documento para os seus descendentes, os pesquisadores teriam que ir atrás das suas relíquias para, assim, torná-las parte de sua história. Consoante Thiesse, não bastou fazer um inventário do patrimônio histórico, seria preciso também inventá-lo (THIESSE, 2001, p 12-13).

Os estudos e a busca de todo esse material do passado foi fruto de um trabalho intenso por parte de pesquisadores que iniciou no século XVIII, sendo o século seguinte o que houve a sua maior produtividade. No começo, não houve uma metodologia bastante confiável por parte de pesquisadores de vários países que se empenharam nesse trabalho, porém, no final, trouxe os resultados que serviram para os projetos de criação das identidades nacionais. Alemães, ingleses, espanhóis, russos e dinamarqueses se dedicaram a buscar o seu passado e

² “é um rico legado de lembranças”. [minha tradução]

³ “o culto aos ancestrais é o mais legítimo”. [minha tradução]

⁴ “Pertencer a uma nação é uma herança material e simbólica. Pertencimento à nação é ser um dos herdeiros desta herança comum e indivisível, o conhecer e o reverenciar”. [minha tradução]

construir a sua identidade a partir de seu legado. Thiesse cita o trabalho do tcheco Miroslav Hroch sobre a busca pela identidade da nação. Ele a dividiu em três fases, sendo que a fase A se constitui na descoberta da cultura nacional pelos estudiosos; a fase B, o período de agitação patriótica e a fase C, o surgimento de um movimento de massa responsável em transmitir e dar continuidade ao processo de construção e criação (THIESSE, 2001, p 157).

Para fazer o trabalho de busca, seria preciso encontrar uma fonte que pudesse ter preservado toda a pureza de um passado cheio de riquezas culturais e também tivesse sido transmitida de geração em geração. Seria necessário, conforme as próprias palavras de Thiesse, “correr contra o tempo” para não perder esta fonte. Acreditava-se que a fonte não poderia estar nas grandes cidades, um lugar em que os costumes da época não guardavam nada que pudesse ter pertencido a um passado remoto. A busca foi dirigida ao camponês, pois era visto como ingênuo e puro, não ter sofrido as interferências da vida moderna, assim como não tinha assimilado a cultura letrada abarrotada de abstrações filosóficas. O camponês seria, portanto, a expressão mais autêntica da relação íntima com a sua terra, a mesma que estaria dentro dos limites geográficos formadores da nação. Para Thiesse, a questão não seria apenas a entrada na legitimação da história, mas uma determinação territorial, porque todo esse processo de formação de uma nação diz respeito também à institucionalização de um poder que busca, inicialmente, ir contra um poder dominante para tornar-se um poder dominador territorialmente definido (THIESSE, 2001, p 161-162).

Houve um amplo processo de elaboração coletiva das identidades nacionais que seguiu alguns procedimentos. Entre eles, fazer uma listagem de tudo o que pudesse servir para este projeto. Thiesse apresenta uma lista de itens simbólicos e materiais que deveriam representar uma nação neste projeto de construção de uma identidade. O primeiro item do que ela nomeia de *check-list* de identidade diz respeito a uma história que estabelece continuidade com os seus ancestrais, concomitantemente, os seus heróis nacionais como modelos de virtudes e de perfeição. Ou seja, a nação para existir, precisaria estar ligada ao seu passado histórico e aos seus fundadores. Os outros itens que fazem parte desse *check-list* são a língua comum, os monumentos culturais, o folclore, os lugares de culto, um animal emblemático, uma paisagem típica, trajes e culinária típicos, e as representações oficiais e simbólicas que pudessem incluir estes itens, como por exemplo, uma bandeira nacional e um hino. As nações foram criadas a partir desse trabalho de busca, de suposições e de invenções. Elas não foram criadas a partir do camponês, o escolhido como a fonte de todo o patrimônio cultural do passado, e sim através de um trabalho de construção feito por pessoas letradas. Thiesse nos explica:

La nation naît d'un postulat et d'une invention. (...) Les succès sont les fruits d'un prosélytisme soutenu qui enseigne aux individus ce qu'ils sont, leur fait devoir de s'y conformer et les incite à propager à leur tour ce savoir collectif. Le sentiment national n'est spontané que lorsqu'il a été parfaitement intériorisé; il faut préalablement l'avoir enseigné. La mise au point d'une pédagogie a été le résultat d'observations intéressées lorsqu'elles semblaient efficaces (THIESSE, 2001, p. 14).⁵

Tudo consistiu em um trabalho pedagógico que visava primeiro inventar a nação, para depois inventar o povo. Precisava ser feito de modo que não houvesse a imposição, mas de maneira a que todos acreditassem no seu pertencimento a uma nova ideologia. O projeto de construção de uma nação constituiu-se na disputa por um poder simbólico representado pelo passado da própria nação. Poder esse que seria exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que estão sujeitos a ele, ou mesmo que o exercem (BOURDIEU, 2012, p. 7-8). A função pedagógica de todo o processo de criação da identidade nacional seria oferecer às pessoas o pertencimento a um passado histórico glorioso de maneira que as pessoas se reconhecessem e se sentissem pertencentes a ele.

O poder simbólico, segundo Bourdieu, representa uma forma de construção da realidade, levando ao estabelecimento da ordenação social em relação ao conhecimento. Estes símbolos seriam, portanto, instrumentos de integração social. As produções simbólicas, no entanto, estão relacionadas aos interesses de uma classe dominante. A luta pelo poder simbólico é feita de forma velada, de acordo com seus produtores simbólicos, e inculca “instrumentos de conhecimento e de expressão arbitrários” (BOURDIEU, 2012, p. 12).

Essas relíquias do passado, as quais se refere Thiesse, constituíram-se no poder simbólico de uma classe social culta. O que Thiesse se refere como uma pedagogia que ensina às pessoas ao que elas passam a pertencer pode ser interpretado como um sistema ideológico ao qual o poder simbólico está diretamente relacionado. Mesmo assim, para que fosse criada a nação a partir das descobertas das relíquias do passado, seria preciso um ato de vontade de pertencer a esse legado.

⁵ “A nação nasce de uma suposição e de uma invenção. (...) O sucesso é fruto de um proselitismo sustentado que ensina às pessoas o que elas são, qual o seu dever a cumprir e incentivá-los a espalharem para transformar esse conhecimento coletivo. O sentimento nacional é espontâneo quando tiver sido completamente internalizado; é necessário ser previamente ensinado. O desenvolvimento de uma pedagogia foi o resultado das observações dos interessados a tudo que parecia eficiente”. [minha tradução]

1.2 AS BALADAS ESCOCESAS

O ato de nascimento de uma nação estabelece uma filiação, pois começa com a apresentação de seus antepassados. O caminho para o retorno às origens para recolher o legado precioso já havia sido definido: o camponês, considerado o guardião do espírito dos grandes ancestrais no coração da modernidade, a “primeira academia de cultura” (THIESSE, 2001, p. 20). A partir do século XVIII iniciaram-se as primeiras expedições rústicas, em que exploradores percorreram campos, vales e montanhas em busca dos restos menos alterados daquilo que sobrou do legado original e antigo. O trabalho tornou-se uma busca pelo “Graal Nacional” e em caráter de urgência para muitos, pois, de acordo com Thiesse, a porta para o passado e seus heróis estava para ser fechada, no entanto, havia “un chemin d’accès aux origines, qui permet de retrouver les aïeux fondateurs et de recueillir leur legs précieux”⁶ (THIESSE, 2001, p. 21). Essa procura viria gerar outro acontecimento: a criação de novos gêneros literários, artísticos e formas de expressão (THIESSE, 2001, p 21).

A formação das nações iniciou-se em um período de modernização econômica e social, transformando os seus modos de produção, expandindo seus mercados, com o surgimento de novos grupos sociais, como o proletariado e a burguesia. Foi um período em que os grupos de intelectuais iniciavam uma luta contra o Classicismo, pela liberdade de criação artística, também contra o formalismo imposto por uma escola literária que via na cultura grega e romana o seu ideal de cultura, de forma de pensamento, assim como colocar o homem no Universo. As mudanças se iniciaram quase na metade do século XVIII, redefiniram a relação entre o universal e o particular, levando a uma transformação da legitimidade cultural. Sob este aspecto, Thiesse comenta que a “l’Antiquité gréco-romaine sont substitués les âges barbares, au monde méditerranéen Europe du Nord, aux salons de l’élite raffinée les chaumières rustiques”⁷ (THIESSE, 2001, p. 23).

As mudanças iniciaram quando um dos pupilos de James Macpherson pediu-lhe para traduzir algumas lendas escocesas do gaélico para o inglês. Ele então forneceu ao aluno alguns textos que, alegadamente, circulavam por Edimburgo. Os fragmentos despertaram o interesse das pessoas ao seu redor e solicitaram que ele seguisse na busca por outros textos. Assim, em 1760 é publicado um panfleto em Edimburgo com o título *Fragments of Ancient Poetry, collected in the Highlands of Scotland and translated from the gaelic or erse*

⁶ Tradução feita por mim: “existe um caminho de acesso para as origens, o que permite encontrar os Fundadores antepassados e recolher o seu legado precioso”.

⁷ “Antiguidade greco-romana é substituída pelas idades bárbaras, o mundo Mediterrâneo pelo norte da Europa, e os salões da elite refinada pelos chalés rústicos” [minha tradução]

language by James Macpherson. O panfleto causou grande sensação e Macpherson foi incentivado a seguir na tarefa de garimpar mais canções escocesas antigas. Ele parte então para as ilhas e montanhas em busca de histórias orais e canções que pudessem compor uma obra grandiosa. No final do ano de 1761 é publicado *Fingal, an ancient epic poem, in 6 books, together with several other poems, composed by Ossian, the son of Fingal; translated from the gaelic language by James Macpherson*. Em 1763, Macpherson lança um segundo épico, *Temora*. Desta forma, ele apresenta monumentos culturais que poderiam ser comparados aos fundamentos greco-romanos da cultura europeia. Se o Classicismo reverenciava as epopeias dos bardos gregos e romanos, cantando os feitos dos grandes heróis e guerreiros lendários, surgia a possibilidade de, em terras europeias, haver um passado tão glorioso quanto aquele que vinha do outro lado do Mar Mediterrâneo.

As canções que apresentavam como herói central, Fingal, na voz de Ossian, um bardo do terceiro século, traziam para terras europeias, mais precisamente a partir das terras nórdicas, um épico das profundezas dos séculos seguindo o modelo de Homero. Para os conhecedores dos clássicos, um épico que foi coletado da boca um bardo antigo tem muito mais valor do que o de um escritor contemporâneo. As baladas de Ossian se espalharam por toda a Europa obtendo grande sucesso, apesar de, desde o início, haver dúvidas entre o meio intelectual quanto à legitimidade do poema. Anos depois, foi constatado que tudo não passava de uma grande fraude e Macpherson foi acusado de ter forjado e inventado manuscritos antigos.

Por outro lado, o épico ossiânico foi o grande motivador da querela entre Antigos e Modernos e, pelas palavras de Thiesse, o texto de Ossian recebe “une haute valeur stratégique”⁸ (THIESSE, 2001, p. 28). O centro do debate era a Antiguidade greco-romana que os Antigos defendiam como legítima fonte da cultura contemporânea, sendo o classicismo seu legítimo e grande herdeiro. Já os Modernos, ao defenderem uma nova estética, justificavam através das baladas épicas de Ossian que havia outras tradições fundadoras das culturas europeias e que poderiam inspirar obras de arte.

Na análise de Thiesse, a luta contra o Classicismo foi uma ofensiva contra a hegemonia cultural francesa. A cultura francesa, assim como o idioma francês, se impunha no século XVIII em todos os lugares, principalmente, nas cortes europeias, e a literatura francesa era um modelo a ser imitado. A circulação das baladas de Ossian criou um clima de euforia entre os intelectuais de vários países na busca pelas origens da nação que buscava proclamar-

⁸ “Um alto valor estratégico”, tradução minha.

se e libertar-se da influência francesa. Era o momento de construir a sua identidade através de épicos, de obras que mostrassem a grandiosidade de um povo, que surgiu de um passado distante. A forma literária não poderia ser, portanto, aquela determinada pelo Classicismo. O Romantismo surgiu com uma nova proposta estética literária, libertária de expressão, pois serviria aos propósitos dos criadores, ou inventores, das suas identidades nacionais. Mas, para que isso fosse possível, seria preciso mais do que nunca apressar-se para coletar tudo o que fosse possível entre aqueles que ainda poderiam fornecer o material necessário para servir de elemento que justificasse a proclamação de uma existência. Nesse momento, é importante fazermos uma análise do que foi o Romantismo para que possamos compreender a sua importância para a construção da identidade nacional.

1.3 O ROMANTISMO

O Romantismo foi um movimento literário que surgiu no final do século XVIII e as suas origens apontam para a Inglaterra e a Alemanha. A Inglaterra havia influenciado a Escócia com o Classicismo francês, bastante contrário à literatura popular escocesa que circulava até o século XVI. Numa forma de resistência, vários escritores escoceses publicaram antologias de antigos poemas nas primeiras décadas do século XVIII, porém o fato mais marcante foi a publicação, em 1760, dos poemas ossiânicos, de James Macpherson. O êxito dessas baladas antigas cantadas por um presumido bardo do século III, apresentando cenários rupestres com uma simplicidade vocabular e sintática, uma melodia natural, espontânea e um primitivismo no sentimento da Natureza, abriram o caminho para a instalação do Romantismo na Inglaterra e no resto da Europa. A Alemanha, que ainda não era uma nação consolidada, viu no movimento uma forma de resistência à cultura, predominantemente, francesa. Esse movimento fez ressurgir contos medievais e lendas germânicas (MOISÉS, 2008, p. 111-120).

Dentro desse contexto de busca pelas origens a partir das relíquias culturais guardadas pelo camponês, a fonte de estudos e pesquisa, Ortiz cita os trabalhos de Herder, Durkheim e Mauss para mostrar que a dimensão cultural constitui o estado-nação. Segundo os três pesquisadores a nação mantém unidos os diferentes grupos do país, sendo a consciência coletiva o que a faz existir. Os costumes, as lendas e a língua se constituem em arquivos de nacionalidade, formando o alicerce da sociedade (ORTIZ, 1992, p. 22). Herder, segundo Ortiz, introduziu dois conceitos de poesia. A primeira seria a “poesia de natureza”, de cunho intuitivo, espontâneo e não fazendo parte de um conhecimento formal. A segunda, de “poesia

de cultura”, deriva da inteligência e não é espontânea. A poesia da natureza constituiria, portanto, uma “expressão lírica por excelência”, e corresponderia à tradição oral todos os mitos, as lendas e as canções. Ortiz trouxe também as ideias dos irmãos Grimm sobre a epopeia:

Nela se exprimem as crenças, as aspirações, os pensamentos da coletividade; a história de um povo, nela se desenvolve como um fluxo regular e sereno. A epopeia é propriamente a poesia popular, porque ela é a poesia de todo um povo (GRIMM, apud ORTIZ, 1992, p. 24).

O Romantismo transformou a predisposição contrária existente em relação às manifestações populares em um elemento para estudo, pois no início da Era Moderna, a coleta dos costumes do povo, chamados de superstições e antiguidades, não era uma tarefa a ser levada a sério, sequer de homens cultos. No entanto, a tarefa começou como uma curiosidade e as pessoas que faziam esse trabalho ficaram conhecidas como antiquários. Cada um fazia o seu trabalho de forma isolada, sem conexão de uns com os outros, até que passaram a se reunir em clubes para discutirem todos os trabalhos. Os antiquários coletavam tudo o que se referisse aos costumes, às festas, aos monumentos celtas, às ruínas romanas, à história local e tudo o que se referisse ao passado (ORTIZ, 1992, p. 11-13).

Uma das principais características do Romantismo era a “subjetividade do indivíduo, o desenvolvimento da riqueza do ego, em toda a sua profundidade e complexidade de sua afetividade, mas também em toda a liberdade de seu imaginário” (LÖWY e SAYRE, 1995, p. 45). A busca do “eu” levava o indivíduo a procurar na distância do tempo e do espaço a sua origem. O romântico, envolvido em tom nostálgico, buscava voltar a sua pátria, retornar ao seu lar em sentido espiritual e fugir das alienações modernas. O passado, mitológico ou lendário torna-se o seu grande objeto da nostalgia. Löwy e Sayre afirmam que, mesmo sendo o passado bem real, há uma idealização dele. Os autores completam dizendo:

A visão romântica apodera-se de um momento do passado real – no qual as características nefastas da modernidade ainda não existiam e os valores humanos, sufocados por esta, continuavam a prevalecer – transforma-o em utopia e vai modela-lo como encarnação das inspirações românticas. (LÖWY e SAYRE, 1995, p. 41).

Uma das características mais marcantes do Romantismo constitui-se no retorno ao passado, à infância da existência humana, um tempo em que não havia as marcas da sociedade moderna. A ideia relacionada à saudade de tempos antigos, um período de grande felicidade,

da contraposição entre o campo e a cidade, vem desde a própria Antiguidade Romana com Virgílio e Horácio (LÖWY e SAYRE, 1995, p. 75). À medida que a sociedade vai se modernizando, a lembrança do passado ressurgem em uma reação à própria evolução do capitalismo que passa a representar a causa da perdição do homem e do afastamento de suas origens relacionadas à natureza. O progresso, como parte da ciência que avança em novas descobertas, vai isolando o homem num mundo racional. O Romantismo, quando surge, tem como um de seus objetivos recriar o passado através da arte, mas, para isso, seria necessário resgatar tudo o que ainda sobrou desse mesmo passado glorioso e feliz.

1.4 A INVENÇÃO DAS TRADIÇÕES

As tradições, mesmo sendo relativamente recentes, são reconhecidas como pertencentes a um passado imemorial, pois compõem um conjunto de crenças de um povo que, sucessivamente, vai sendo partilhado durante várias gerações. Muitas tradições que conhecemos hoje nos dão a ideia de ancestralidade, de um passado longínquo, devido as suas práticas de repetição e reafirmação. Porém, o que se pode perceber são representações e invenções recentes, todas elas remetendo ao século XIX, em um período de grandes transformações na Europa, de constituição e afirmação das identidades das nações modernas.

O historiador britânico, Eric Hobsbawm, nos trouxe o conceito de tradição inventada, que inclui tanto as tradições construídas, formalmente institucionalizadas, quanto às surgidas em um tempo muito distante com difícil determinação. Segundo o autor, muitas tradições que parecem antigas são, na verdade, recentes ou até mesmo inventadas. Observe-se o que diz o autor sobre o assunto:

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado (HOBSBAWM, 2012, p. 8).

De acordo com os estudos de Peter Burke, sobre a memória social, são os grupos sociais que determinam o que é “memorável”, como o passado será lembrado, e se eles se identificam com os acontecimentos públicos de importância para o seu grupo. Na busca pelo passado apropriado, o autor entende que a história é escrita pelos vencedores e são esses quem

definem tudo aquilo que convém ser esquecido ou lembrado, ao contrário dos perdedores que não conseguem aceitar os fatos acontecidos. Por outro lado, encontramos justamente um contraste de atitudes em relação ao passado nas diferentes sociedades em termos de raízes culturais. Percebe-se um diálogo entre os estudos de Hobsbawm e Thiesse, em relação à invenção do próprio passado e os projetos identitários nacionais, com o de Burke. Ele afirmou: “se tem essas raízes, pode-se considerá-las como certas, mas quem não as tem sente necessidade de procurá-las” (BURKE, 2000, p. 83).

O passado histórico, no qual a nova tradição encontra-se inserida, não precisa ser remoto, perdido no tempo. Quando há referência a um passado histórico, essas tradições “inventadas” caracterizam-se por estabelecer com ele uma continuidade artificial, ou seja, são reações a situações novas que “ou assumem a forma de referência a situações anteriores, ou estabelecem seu próprio passado através da repetição quase que obrigatória” (HOBSBAWM, 2012, p. 10). O objetivo de manter as tradições é garantir a sua invariabilidade, sendo que o passado, real ou inventado, impõe práticas fixas, formalizadas e repetitivas. A invenção das tradições pode ser vista, portanto, como um processo de formalização e ritualização que se caracteriza pela referência ao passado, mesmo que seja pela imposição da repetição. Para o historiador britânico, sempre se pode encontrar um repertório de elementos antigos para a elaboração de novas tradições no passado de qualquer sociedade. Há nisso, uma linguagem elaborada e que se compõe de práticas e comunicações simbólicas. Hobsbawm completa dizendo:

Muitas instituições políticas, movimentos ideológicos e grupos – inclusive o nacionalismo – sem antecessores tornaram necessária a invenção de uma continuidade histórica, por exemplo, através, da criação de um passado antigo que extrapole a continuidade histórica real seja pela lenda (sic) (HOBSBAWM, 2012, p. 14).

O autor classificou as tradições inventadas desde a Revolução Industrial, em três categorias. A primeira diz respeito às tradições que estabelecem, ou simbolizam, a coesão social de um grupo ou de comunidades reais ou artificiais. A segunda estabelece ou legitima instituições, *status* ou relações de autoridade. Finalmente, a terceira tem o propósito principal de socialização, a inculcação de ideias, sistemas de valores e padrões de comportamento. Hobsbawm afirmou que a segunda e a terceira tenham sido inventadas, mas a primeira prevaleceu. As outras são implícitas ou derivam de um sentido de identificação com uma “comunidade” ou com as instituições que a representam, expressam ou simbolizam

(HOBSBAWM, 2012, p. 17). Para completar a sua análise, Hobsbawm abre uma questão: o que os historiadores ganham com o estudo da invenção das tradições?

Inicialmente, para o autor, as tradições são sintomas importantes e indicadores de problemas que não poderiam ser detectados nem localizados no tempo. Ao estudar as tradições, torna-se possível entender aspectos políticos e sociais, bem como as relações humanas com o passado, pois “toda tradição inventada, na medida do possível, utiliza a história como legitimadora das ações e como cimento da coesão grupal” (HOBSBAWM, 2012, p. 19). O que fica registrado na memória popular são os elementos selecionados, escritos, registrados, descritos e institucionalizados por um grupo ou instituição que se encarregou de fazer esta tarefa de registro.

1.5 A CULTURA POPULAR RESGATA O PASSADO

A construção da identidade das nações passa pela busca do legado dos antepassados: canções, poesia, lendas, mitos, e tudo o que remetesse a um tempo perdido. Para isso, deveria ser feita uma busca na fonte dessa riqueza que seria conhecida mais tarde por *cultura popular*, e depois passou a ser definido como parte do folclore. Tanto um quanto outro são criações que surgiram também no século XIX nos meios acadêmico e político.

Renato Ortiz, em sua obra *Românticos e folcloristas*, afirma que a polêmica sobre as interpretações do que se entende por cultura oscila entre dois polos relacionados às classes sociais: um grupo popular e subalterno portador de uma cultura distinta que contrasta com a de uma elite esclarecida. O mesmo autor apontou dois aspectos importantes: o folclore, para se transformar em “bom senso”, precisa que a realidade das classes populares seja entendida e orientada por princípios éticos e políticos. Em segundo lugar, os intelectuais que legitimam o que seria popular. Sob o aspecto da nacionalidade e sob a ótica de grupos que defendem o patrimônio nacional, “a cultura popular é considerada como reduto da essência nacional; na luta contra a invasão e a colonização estrangeira, ela seria uma espécie de alimento na constituição da autenticidade nacional” (ORTIZ, 1992, p. 6). Sob a influência dos primeiros passos do Romantismo com a busca do passado histórico e mítico, coube aos Românticos serem os responsáveis pela fabricação e idealização de um culto popular ingênuo, anônimo e que refletisse a alma nacional.

As manifestações do que ficou conhecido mais tarde como cultura popular foram, inicialmente, bastante discriminadas e consideradas como algo vindo de uma classe inculta e que tinha forte influência de credices. O filósofo russo, Mikhail Bakhtin, trouxe à luz seu

estudo sobre a cultura popular na Idade Média a partir da obra de Rabelais. Para o autor a riqueza das manifestações culturais populares, que depois migraram para a literatura através do gênio de François Rabelais, segue uma ordem histórica do riso medieval. Na sociedade da Idade Média, havia uma divisão muito rígida entre o sério e o cômico. O primeiro estava representado pelos rituais da Igreja e pelos senhores feudais que defendiam a seriedade como um atributo da cultura. O segundo, representado pelas festas populares, especificamente, os festejos do carnaval. A importância da obra de Rabelais está, profundamente, relacionada às fontes populares e tem como base os antigos dialetos, provérbios e as farsas.

Bakhtin investigou os domínios da literatura popular, uma literatura voltada para o riso e o aspecto cômico, que estava em quase todas as festas religiosas, tanto nas festas agrícolas, como nas vindimas, também mostradas nas cerimônias e os ritos civis da vida cotidiana. Trata-se, puramente, de uma literatura cômica com liberdade de expressão e grande espontaneidade, própria das pessoas simples do povo que participavam dessas festividades. A mesma literatura se manifestava de forma oral como também escrita em latim vulgar. No entanto, havia naquele tempo uma forte influência e controle da Igreja sobre essa literatura cômica, que lançava mão dessas paródias e riso para constituírem-se em uma aproximação entre o meio religioso e o povo inculto.

A partir da segunda metade do século XVII começou uma redução progressiva das formas dos risos carnavalescos populares e as antigas festividades de praça pública vão se restringindo cada vez mais. O grande motivo foi a forte influência e controle sobre a cultura popular por parte da Igreja, enquanto esta criava os seus próprios rituais que substituíam as festividades populares. O riso das festividades ainda tinha as reminiscências da antiga tradição literária cômica, determinadas pela tradição da cultura cômica popular da Idade Média, mas aos poucos “separou-se das profundezas populares e com a língua vulgar penetrou decisivamente no seio da grande literatura e da ideologia superior, contribuindo assim para a criação de obras de arte mundiais” (BAKHTIN, 2002, p. 62). Assim, a literatura popular passou a existir na sua forma literária culta, através da escrita de clérigos. Todo o sentido daquela linguagem livre e cheia de significado deixou de existir quando se desvinculou do popular.

Por sua vez, o historiador francês Roger Chartier afirma que a *cultura popular* constitui-se em uma categoria erudita. Os debates em torno da definição do que se entende por cultura popular, sempre estiveram envolvidos em torno de um conceito “que quer delimitar, caracterizar e nomear práticas que nunca são designadas pelos seus atores como pertencentes à *cultura popular*” (CHARTIER, 1995, p. 179). A definição de cultura popular

parte então da ideia de uma produção daquilo que não pertence à cultura erudita, ou pode ser definida em contraste com o que não pertence à cultura letrada e dominante.

Mais importante do que identificar a cultura popular a partir da distribuição dos bens e modelos culturais, seria identificar como se dá sua apropriação pelos grupos de indivíduos pertencentes ao grupo cultural em estudo. Segundo Chartier, o que se considera popular não está contido em um conjunto de elementos que bastam ser identificados, repertoriados e descritos. Esse “popular”, acima de tudo, qualifica um tipo de relação, um modo de utilizar objetos ou normas que estão circulando na sociedade, mas são recebidos ou compreendidos e manipulados das mais diversas formas.

A toda essa pluralidade de usos e de entendimentos, Chartier alerta para o aspecto como os discursos são dominados e confiscados pelas instituições que manifestam de alguma forma o direito de exercer o controle sobre eles. Isso significa dizer que essa apropriação do discurso possui como objetivo elaborar uma história social dos usos e interpretações que estejam relacionados às determinações fundamentais e são inscritas nas práticas específicas às quais elas são construídas. A noção de apropriação utilizada como instrumento de conhecimento, pode levar a considerar toda a diversidade de práticas culturais como um conjunto de práticas diversas, porém equivalentes. Compreender essa “cultura popular” significa, então:

Situar nesse espaço de enfrentamentos as relações que unem dois conjuntos de dispositivos: de um lado, os mecanismos da dominação simbólica, cujo objetivo é tornar aceitáveis, pelos próprios dominados, as representações e os modos de consumo que, precisamente, qualificam (ou antes, desqualificam) sua cultura como inferior e ilegítima, e de outro lado, as lógicas específicas em funcionamento nos usos e nos modos de apropriação do que é imposto (CHARTIER, 1995, p. 184-185).

Sobre essa relação, ao construir a identidade das nações, os seus “construtores” buscaram na cultura popular a fonte legítima que garantisse a sua proclamação. Se a cultura popular antes era desprezada, ela passou a se constituir em patrimônio nacional, acima de tudo, uma questão de disputa simbólica pela existência de uma nação através de seus próprios recursos culturais. Esse legado cultural, que acaba por se tornar um patrimônio para os agentes de construção da identidade nacional, passa a se tornar o mecanismo de dominação simbólica e a constituir um conjunto de práticas culturais que ensina as pessoas o que elas são, qual o dever que elas devem cumprir e incentivar o processo de divulgação desse conhecimento para torná-lo um bem coletivo (THIESSE, 2001, p. 13).

Ao analisarmos as lendas de um povo, sendo elas oriundas da cultura popular e integrantes do *check list* identitário de uma nação, identificamos que, atualmente, elas circulam na forma literária. Chartier chama a atenção para a relação entre os textos de uma literatura popular e o mundo social específico. O primeiro sugere que a literatura popular pode ser lida com um repertório de modelos de comportamento que são normas imitáveis. O segundo focaliza a diversidade e a mobilidade dos significados que públicos diferentes atribuem ao mesmo texto. Em outras palavras, “o que importa é uma história social das formas pelas quais as diferentes comunidades de leitores que sucessivamente se apoderam desses textos os usam e compreendem” (CHARTIER, 1995, p. 187).

Considerando as relações entre os textos impressos e os que dão suporte a eles, Chartier entende que há um caráter todo-poderoso, um poder de condicionamento do texto sobre o leitor. Ao vermos esse processo a partir de uma sociologia histórica das práticas de leitura, percebe-se que, para cada época e para cada meio, as modalidades partilhadas de leitura produzem um sentido e significados diferentes. Observe-se o que afirmou o autor:

Abordar a leitura é, portanto, considerar, conjuntamente, a irredutível liberdade dos leitores e os condicionamentos que pretendem refreá-la. Esta tensão fundamental pode ser trabalhada pelo historiador através de uma dupla pesquisa: identificar a diversidade das leituras antigas a partir dos seus esparsos vestígios e reconhecer as estratégias através das quais autores e editores tentavam impor uma ortodoxia do texto, uma leitura forçada. (CHARTIER, 2002, p. 123).

A leitura de um texto – e aqui, faço referência às lendas pertencentes a um projeto identitário específico –, passa pela pluralidade de competências, das expectativas e das disposições dos leitores. Os autores, ao trazerem à luz textos para inseri-los no processo de construção de uma identidade nacional, buscam em fontes antigas, presumivelmente, da oralidade, os elementos para uma obra escrita que será mais tarde referência para as futuras gerações. Porém, o que faz esses textos receberem o *status* de legitimidade da oralidade, ou como querem alguns, da cultura popular? Chartier se referiu a “estratégias”: algumas explícitas que estão nos prefácios e notas, por exemplo; outras são implícitas e referidas no próprio texto. Tudo isso se reveste de um discurso de legitimidade fazendo do leitor um formador de sentido a partir do próprio texto. No momento em que essas narrativas integrantes do projeto identitário são classificadas como sendo oriundas da cultura popular, a partir da enunciação de alguém que as proclama como tal, percebe-se a busca da legitimação

das mesmas narrativas e o seu pertencimento ao património cultural do grupo que busca o seu reconhecimento.

Ao estudar a literatura de *colportage*⁹, Michel de Certeau afirma que o termo *popular* era entendido no século XIX como sendo algo associado ao natural, ao verdadeiro, ao ingênuo, ao espontâneo, à infância da existência. Especificamente, estaria identificado com o camponês, ou tudo que estivesse em contraposição ao espaço urbano. O campo passou a ser visto como o lugar da pureza, espaço onde ainda estariam guardados os tesouros da infância de um povo e que se perpetuam devido ao distanciamento do núcleo urbano. No entanto, as obras escritas e identificadas como de origem popular, são escritas por pessoas letradas, identificadas com uma classe intelectual dominante. Segundo Certeau, alguns pesquisadores afirmam que o popular autêntico tem a sua procedência na tradição oral para se constituir em literatura escrita. Outros dirão que a literatura popular, estando enraizadas na origem da história, é transmitida pela tradição oral e emergirá na literatura clássica. A busca pela origem da literatura popular passou a ser feita através de pesquisas de textos considerados primitivos. Perceba-se como Certeau completa o seu pensamento:

Um método textual, aliás, bastante extraordinário, deve, pois, pressupor que esses textos *primitivos* sejam caracterizados por um “estilo sóbrio, enérgico e eficaz”. Desse modo, torna-se possível hierarquizar as versões do mesmo conto e recuperar “o autenticamente popular” na literatura das elites. A “sobriedade”, a versão curta, o vigor: todos esses traços, atribuídos a uma genialidade fundamental, permitem dizer *onde* se encontra o “primitivo” (CERTEAU, 1995, p. 67-68).

A origem dos textos chamados primitivos se perde no tempo. Sob esse aspecto Certeau abre questões quando se refere aos historiadores da cultura popular: de onde falam os historiadores da cultura popular? Que objeto eles constituem? Como funciona a expressão cultural com relação à sua inserção social? Se for verdade que a chamada cultura popular penetrou todos os aspectos da vida camponesa no século XVII, em que sonhos e em que mitos ela se organizou? O historiador cultural norte-americano, Robert Darnton, traz alguns esclarecimentos sobre os contos populares que podemos aplicar a esse caso. Em seu livro *O Grande Massacre de Gatos*, Darnton afirma que os contos populares que hoje são conhecidos passaram por mudanças ao longo do tempo, o que mostra a mudança da sociedade e das mentalidades, além de se constituírem em documentos históricos. Darnton esclareceu:

⁹ Tipo de literatura popular veiculada através de livreiros ambulantes nos séculos XVII e XVIII, na França.

Surgiram ao longo de muitos séculos e sofreram diferentes transformações, em diferentes tradições culturais. Longe de expressarem as imutáveis operações do ser interno do homem, sugerem que as próprias mentalidades mudaram (DARNTON, 1988, p.26).

O autor questiona como podem os historiadores entender o funcionamento desse mundo de narrativas ancestrais. A sua resposta aponta para a Antropologia e o Folclore. Alguns relacionam os contos com a arte de narrar histórias e com o contexto ao qual isso ocorre. Em outros casos, o narrador adaptava o cenário de seus relatos ao seu próprio meio, mantendo os principais elementos da história e fazendo uso de vários recursos, como rimas e repetições. Darnton apresenta estudos de pesquisadores franceses, entre 1870 e 1914, sobre contos populares de origem oral. Em muitos casos, os pesquisadores registraram as histórias que as pessoas tinham na memória. Muitas dessas histórias eram semelhantes ou coincidentes com outras versões mais antigas e coletadas pelos pesquisadores, até mesmo de aldeias muito afastadas umas das outras, sem que houvesse a circulação de livros.

Para Darnton um grande obstáculo seria a impossibilidade de escutar as narrativas tais como foram feitas pelos contadores de histórias da época em foram produzidas, ou foram sendo repassadas. Por mais que as versões escritas sejam exatas, não se podem transmitir hoje os efeitos que os contadores de histórias davam às narrativas: pausas dramáticas, o uso de gestos e de sons. Esta seria uma prática, puramente, da oralidade, não cabendo ao leitor outra alternativa senão ele mesmo criar, mentalmente, esses recursos a partir de sua imaginação. Diferentemente, segundo Chartier, alguns livros muito antigos traziam a indicação de como o texto deveria ser lido: variar o tom, encarnar as personagens, reproduzir os apartes falando entre dentes, mobilizar mil artes e modos de ler com o fim de captar a atenção daqueles que o escutam (CHARTIER, 2002, p. 124).

Conforme as conclusões de Darnton, o historiador sempre ficará em dúvida ao analisar um texto, supostamente, antigo por maiores que sejam encontradas evidências provando que o mesmo tenha existido e não se configure em uma criação. Por outro lado, também não haveria como eliminar, totalmente, as suspeitas “de que talvez tenha sofrido grandes transformações, antes de chegar aos folcloristas”. (DARNTON, 1988, p.32-33). Sob esse enfoque, o autor alerta para o fato de ser desaconselhável elaborar uma interpretação baseada em uma única versão de um único conto. Ao pesquisador cabe o trabalho de encontrar contos para analisar suas estruturas e compará-las entre si e observar a maneira como a narrativa está organizada e como os temas se combinam.

2 FOLCLORE E LITERATURA NO RIO GRANDE DO SUL: A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE

Neste capítulo vamos verificar como a construção da identidade cultural do Rio Grande do Sul seguiu os mesmos moldes que o processo na Europa. No entanto, enquanto os intelectuais das nações europeias buscaram na Idade Média as suas fontes, os literatos gaúchos olharam para um passado recente e, a partir daí, difundiram ideias e criaram projetos para a construção de uma identidade cultural regional. Iniciemos a análise percorrendo o caminho histórico desde a ocupação do território sul-rio-grandense.

A ocupação e o povoamento do território do Rio Grande do Sul, por parte dos portugueses, iniciaram em 1737 com a fundação do Forte Jesus-Maria-José pelo brigadeiro Silva Paes, atual município de Rio Grande, após abrir o bloqueio à Colônia do Santíssimo Sacramento, no Uruguai, e levar consigo muitas famílias que lá estavam estabelecidas (PRADO, 2002, p. 120). A vinda dos bandeirantes atrás dos índios para serem escravizados e do gado para ser levado à Capitania das Minas Gerais, supervalorizou “os homens de ação, os soldados, os comandantes” e todos aqueles que pudessem empreender resistência às pretensões espanholas no território. Desta forma, criou-se um tipo humano que habituou-se “a admirar e querer o valor pessoal, a audácia, a pugnacidade” (CÉSAR, 1971, p. 29-30). Foi este o sentimento coletivo inspirador dos traços psicológicos para a representação do gaúcho consagrados pela literatura da região geográfica do Rio Grande do Sul. De acordo com Guilhermino César, desde a fundação do Forte de Rio Grande até a Independência do Brasil não houve produção literária na antiga província, pois essa vivia em constante sobressalto nas lutas pela posse entre portugueses e espanhóis. Além desse aspecto, o autor aponta o material humano como inadequado para uma produção literária de qualidade, pois era formada por:

humildes e incultos ilhéus açorianos que se dedicavam à agricultura de subsistência; paulistas e aventureiros predadores de índios e de gado e cavalos; e índios espalhados pelo território. Disso tudo, há muito elemento para pesquisa histórica, mas nada sobre literatura (CÉSAR, 1971, p. 30).

Constata-se quase quatrocentos anos de história documentada, levando-se em conta o início da ocupação do território do Rio Grande do Sul pelos jesuítas espanhóis, em 1626. A coleta de lendas iniciou na segunda metade do século XIX. No entanto, antes da chegada dos espanhóis e portugueses, diversos povos indígenas estavam espalhados pelos campos que

formam o Pampa, os Campos da Serra e o Litoral. O santa-mariense Cezimbra Jacques¹⁰ informa em *Ensaio sobre os costumes do Rio Grande do Sul* que o estado era povoado por vários povos: patos, tapes, minuanos, charruas, guanaans, yaros, botucaris e guaicanans (JACQUES, 2000, p. 19-20). O autor considera que alguns desses povos eram de “índole dócil”, de “sentimentos generosos”, mas sendo chamados por ele de *selvagens*. Alguns chegaram a ser convertidos ao catolicismo pelos jesuítas espanhóis, sendo o caso dos tapes. Diferentemente, outros povos eram considerados belicosos. Também o autor definiu todos estes povos como fetichistas que acreditavam em superstições, bruxarias e feitiços.

Em outra obra, *Assuntos do Rio Grande do Sul* (1912), Cezimbra Jacques descreve a visita de nove representantes da nação kaingang que foram reivindicar terras ao serviço de proteção aos índios. Segundo o autor, todos foram bem recebidos, com muita cortesia, grandes considerações e enfatizando o fato dele e os membros do governo estarem usufruindo, na oportunidade, “as verdadeiras doçuras da civilização” (JACQUES, 2012, p. 80). Essa passagem denota a ideia de considerar superior a cultura do homem branco em relação à cultura dos povos indígenas. Também foram encontradas referências às mesmas nações indígenas citadas em *Ensaio sobre os costumes do Rio Grande do Sul* e em várias passagens referiu-se aos mesmos como selvagens. A única vez em que Cezimbra Jacques fez alguma referência à cultura, no caso dos povos indígenas, foi com relação à língua a qual ele afirma ser “sonora, eufônica e extremamente pitoresca e elegante, considerando-a digna de *cultura*¹¹ por ser uma das coisas pátrias” (JACQUES, 2012, p. 81).

Em nenhum momento, Cezimbra Jacques se referiu explicitamente à cultura dos povos indígenas como um elemento que pudesse ser considerado uma das fontes da cultura sul-riograndense. No entanto, ele apresentou várias lendas dos povos charruas e minuanos no seu livro *Assuntos do Rio Grande do Sul*. Por sua vez, João Pinto da Silva, em sua obra *História Literária do Rio Grande do Sul*, afirma que os índios não trouxeram qualquer contribuição intelectual e também nada possuíam para transmitir aos brancos que foram se estabelecendo pelo continente. Com relação à literatura do conquistador branco, o que se tinha, segundo o autor, constituía-se de “versos e lendas anônimas, de germinação espontânea, do folclore, oriundas daqui ou importadas pelos primeiros imigrantes portugueses”, especificamente, dos Açores e “sem patrimônio cultural de qualquer espécie” (SILVA, 1924, p. 28). Devido às

¹⁰ João Cezimbra Jacques nasceu em Santa Maria da Boca do Monte, RS, em 13 de novembro de 1849 e faleceu no Rio de Janeiro em 27 de julho de 1922. Foi militar de cavalaria e voluntário na Guerra do Paraguai. Em 1901 passou para a reserva no posto de major. Foi o primeiro a publicar um livro em Santa Maria e participou da criação da Academia Rio-Grandense de Letras em 1901. É considerado o patrono do Movimento Tradicionalista Gaúcho.

¹¹ O grifo é meu.

guerras constantes com o espanhol e contra o elemento silvícola, o primeiro século de povoamento no Rio Grande do Sul não oferecia um ambiente favorável para produção intelectual expressiva. Silva ainda nos explica que a distância da metrópole, no Rio de Janeiro, também as dificuldades de viagem e os perigos que apresentava o território devido aos conflitos com os espanhóis, não favorecia a vinda de educadores e letrados (SILVA, 1924, p. 34).

As lendas que circulavam pelo território foram reconhecidas como elementos integrantes da cultura popular e passaram a fazer parte do *check list* identitário do Rio Grande do Sul. Estas lendas, para receberem o *status* de pertencimento ao projeto de identidade regional, deveriam trazer em sua estrutura narrativa “os elementos simbólicos capazes de tornar a região reconhecível como um conjunto cultural”, o que seria feito através de uma produção artístico-literária “dentro dos códigos de linguagem vigentes entre a população urbanizada, letrada, ou mesmo erudita” (MURARI, 2010, p. 161). O processo de incorporação do popular ao erudito, como parte de um projeto comprometido com a criação de uma identidade regional foi muito significativa na literatura das primeiras décadas do século XX, conforme nos mostra Murari:

Em suas manifestações regionalistas, o mais das vezes este processo criativo mimetizava a invenção das identidades nacionais, através do estabelecimento e da reiteração de traços tidos como “típicos”: paisagem, vestimenta, hábitos alimentares, plantas e animais, cancionero, folclore, modos de ser, comportamentos e práticas – englobando também elementos oficiais, como o hino e a bandeira. O regionalismo cria, alimenta e difunde este acervo, assumindo, em sua vertente tradicionalista, a responsabilidade por resguardar sua “pureza original” (MURARI, 2010, p. 161).

A “pureza original” seria a guardiã de todos os registros do passado de um povo que busca o seu reconhecimento de existência, estando relacionada, simbolicamente, ao mito de criação e formação de um povo ou de uma raça. Desta forma, a “pureza original”, ao ser registrada, literariamente, mostraria às gerações futuras, a gênese de um tipo regional que, por isso, encontraria-se no direito de reivindicar o seu reconhecimento.

A criação desse *check-list* identitário não foi um processo tranquilo entre os intelectuais que se empenharam na tarefa, conforme nos mostra Murari em seu artigo *A construção da identidade social na literatura regionalista: o caso sul-rio-grandense* (2010). Para citar alguns exemplos, iniciamos com a escolha da árvore-símbolo que dividiu os escritores entre o umbu e a figueira. A primeira é característica do pampa, mas são “ambas as árvores convertidas, por sua longevidade, em testemunhas do seu passado histórico”

(MURARI, 2010, p, 163-164). A disputa pela árvore que representaria um dos símbolos do Rio Grande do Sul foi travada na literatura e terminou em 1980 com a promulgação da Lei Nº 7.439 (ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL), em 8 de dezembro, instituindo a Erva-Mate (*Ilex Paraquariensis*) como símbolo do Rio Grande do Sul e instituindo a Semana Estadual da Erva-Mate, a ser comemorada, anualmente, na segunda semana do mês de setembro, fato que coincide com a Semana Farroupilha, outro símbolo cultuado pelos gaúchos. Por outro lado, o quero-quero representou uma unanimidade como pássaro-símbolo sendo associado à defesa da terra. Murari destaca os contos *Quero-quero* (*Scenas crioulas*, 1927), de Callage, e *No pago* (*Manchas pampeanas*, 1926), de Barnasque, que relaciona a ave ao episódio do massacre dos lanceiros negros do exército farroupilha pelas forças imperiais (MURARI, 2010, p. 164).

O processo da construção da identidade regional não poderia prescindir do componente histórico. A literatura do início do século XX deu mostras de que buscava no passado histórico do estado os elementos que estivessem de acordo com um projeto específico de construção da identidade regional. Analisando a partir dessa ótica, a literatura buscou “difundir versões do passado coerentes com seu projeto ideológico” e que fossem “capazes de fazer com que a trajetória do estado ao longo do tempo assumisse um sentido de naturalidade, através de uma elocução em que se mesclavam o discurso histórico e a narrativa mítica” (MURARI, 2010, p. 166). Entre os exemplos apresentados pela pesquisadora, está *A primeira escaramuça*, de Roque Callage, que trata da Guerra Guaranítica e a criação do mito de Sepé Tiaraju.

Outra fonte de inspiração veio a ser a Revolução Farroupilha, intimamente relacionada com outros emblemas da identidade gaúcha, como o hino e a bandeira. No entanto, este fato histórico dependeu de uma interpretação que “se mostrasse coerente com os valores de coesão e unidade característicos do discurso identitário” (MURARI, 2010, p. 168). Para isso, a guerra deveria ser apresentada como uma reação dos sul-rio-grandenses às injustiças da coroa imperial. O conflito, que durou dez anos, representaria o indicativo para uma união dos gaúchos em defesa dos ideais farroupilhas e, portanto, da representação dos ideais do povo gaúcho. A literatura regionalista traz exemplos de representações simbólicas do gaúcho tendo como personagens nomes importantes da Revolução Farroupilha. Em *Contos gauchescos* (1912), de Simões Lopes Neto, há um conto intitulado *Duelo de farrapos* que narra o duelo entre Bento Gonçalves e Onofre Pires. Constata-se detalhes de datas, nomes e lugares que coincidem com o fato histórico, o que legitima, via literatura, a inscrição em um projeto de identidade não apenas cultural, mas histórico. Murari completa dizendo:

Em suas tonalidades mais didáticas, a consagração dos heróis atua também como uma simbolização de virtudes coletivas, de maneira que os feitos dos homens excepcionais sejam mesclados à bravura dos guerreadores, proprietários e homens do povo, indiferentemente, que sustentaram a guerra em nome da defesa dos ideais farrapos. (MURARI, 2010, p. 170-171)

Percebe-se pela análise que a forma de representação pode ser aplicada aos personagens que surgirem nas lendas, de forma a se inserirem coerentemente ao projeto de construção identitária. Para desenvolver esse projeto a partir das lendas, seria necessário coligir as narrativas orais para serem incorporadas aos códigos estéticos da cultura letrada e escrita. Segundo D’Onófrio, a lenda “se origina a partir de um fato histórico, embora sua veracidade, com o passar do tempo, seja transfigurada pela imaginação popular” (D’ONOFRIO, 2001, p. 109). O mesmo autor ainda afirmou que a lenda, diferente do mito e do conto popular, possui uma localização no espaço e no tempo. Por exemplo, uma das lendas que analisaremos é a de Sepé Tiaraju, índio guarani e missioneiro que morreu em combate na Guerra Guaranítica, em 1756, quando os exércitos espanhol e português dizimaram os índios guaranis das Missões. Para Luís da Câmara Cascudo, a lenda é um elemento de fixação e determina um fator local que:

explica um hábito ou uma romaria religiosa. Iguais em várias partes do mundo, semelhantes em pormenores, e essa diferenciação caracteriza, assinalando o típico, imobilizando-a num certo ponto da terra. Sem que o documento histórico garanta veracidade, o povo ressuscita o passado, indicando as passagens, mostrando, como referências indiscutíveis para a verificação racionalista, os lugares onde o fato ocorreu. (CASCUDO, 1984, p. 52).

Para relacionar e especificar a literatura oral, como elemento integrante do folclore, Câmara Cascudo declara que a literatura folclórica é totalmente popular e se afasta da contemporaneidade. Para entender a sua afirmação, o autor destaca os elementos característicos do folclore, que são antiguidade, persistência, anonimato e oralidade. Ele também explica que “dança, anedota, canto, que possa ser localizada no tempo, será um documento literário, um índice de atividade intelectual” e “para que seja folclórica é preciso alguma indecisão cronológica, um espaço que dificulte a fixação no tempo” (CASCUDO, 1984, p. 24). Para o termo folclore, utilizaremos o conceito que Guimarães nos oferece e foi definido num congresso na Bahia, em 1995:

Folclore é o conjunto das criações culturais de uma comunidade, baseado nas suas tradições expressas individual ou coletivamente, representativo de sua

identidade social. Constituem-se fatores de identificação da manifestação folclórica: aceitação coletiva, tradicionalidade, dinamicidade, funcionalidade. Ressaltamos que entendemos folclore e cultura popular como equivalentes, em sintonia com o que preconiza a UNESCO. A expressão cultura popular manter-se-á no singular, embora entendendo-se que existem tantas culturas quantos sejam os grupos que as produzem em contextos naturais e econômicos específicos (GUIMARÃES, 2002, p.16).

Apesar de haver motivos propícios para ser criado um romanceiro em torno das representações do gaúcho, Guilhermino César reconheceu apenas duas lendas: uma procedente dos açores (*Nau Catarineta*) e outra das Missões (*Lunar de Sepé*). O autor questiona sobremaneira o fato de nenhum romance ter saído da imaginação do povo e ter se consagrado como uma lenda representativa sul-rio-grandense. Ele também afirma que, no caso de *O lunar de Sepé*, esse “se tornou jamais uma aquisição natural da memória coletiva”, apesar de referir-se a Sepé Tiaraju como sendo “um dos nossos heróis autóctones” (CÉSAR, 1971, p. 52).

Ao trazer o debate para a questão sobre as representações do gaúcho, sua formação e a invenção de sua identidade a partir das suas lendas e mitos, tomamos o significado da palavra “gaúcho” que Maciel delimitou e vinculou a dois elementos. Inicialmente, refere-se ao homem envolvido na atividade do pastoreio e suas condições de existência e estilo de vida estão relacionadas às estâncias; também é a denominação genérica dos nascidos no Rio Grande do Sul, ou seja, “o lugar de origem de um grupo” (MACIEL, 2002, p. 193). Percebe-se que a figura emblemática do gaúcho relacionado à atividade do pastoreio acabou transferindo-se, simbolicamente, a todos os nascidos no Rio Grande do Sul. Desta forma, a figura do gaúcho sintetiza uma série de representações que os habitantes têm sobre a região, ou as ideias que se espera que outros tenham sobre ela e, em consequência, sobre seus habitantes. Desta forma, as representações são utilizadas de maneira a expressarem valores, desejos, anseios e perspectivas do grupo que a concebe. Segundo Maria Eunice Maciel, a figura do gaúcho circula na sociedade, em geral, para servir como “modelo de comportamento e ao reconhecimento do grupo”. Ela completa dizendo:

Mais do que uma figura abstrata através da qual as pessoas jogam com as representações sociais, o gaúcho é encarnado pelas pessoas através de um movimento chamado de ‘gauchismo’ o qual, por meio de uma série de atividades, permite a vivência da figura tal como existe no imaginário local (MACIEL, 2002, p.193).

O gaúcho se torna uma figura emblemática ao agir segundo a sua representação simbólica. Essa figura, aceita pelos habitantes da região, aglutina ideias, valores e julgamentos que são partilhados pelas pessoas que têm nele o seu referencial de identidade regional. Sob essa perspectiva, o gaúcho passa a ser também uma figura folclórica que se aglutina ao processo de criação de uma tradição. Para a construção dessa figura e do elemento natural em que vive e se forma, buscou-se na tradição popular aquilo que precisava para legitimá-lo: as lendas e mitos. Maciel chama de “espírito de antiquário” a coleta e preservação de tradições populares que desapareceram ou estão em vias de desaparecer (MACIEL, 2002, p. 195). Incluem-se nestas tradições os contos, costumes, objetos artesanais, as práticas de curas e outros que são transmitidos oralmente de geração em geração. Recolher e preservar sem refletir sobre o significado na vida das pessoas envolvidas, pode resultar em belas coleções, porém esvaziadas de sua riqueza humana. As tradições surgem, no entanto, a partir da ideia de algo estático, fora do contexto social, imutável resíduo sobrevivente de mudanças ocorridas na sociedade.

A tradição pode ser pensada como “algo que mantém uma permanência do passado ao presente” que se conserva no tempo, que mantém “uma configuração idêntica a um modelo original criado num passado distante” e “portadora de uma mensagem cultural” (MACIEL, 2002, p. 195). Para a autora, vários pesquisadores criticam essa ideia, argumentando que o “uso no presente não é o mesmo que no passado” e as manifestações tradicionais têm “uma história de mudança e variações” e, se elas se mantêm, “não é da mesma forma e seu sentido é outro” (MACIEL, 2002, p. 196).

As lendas que fazem parte do *corpus* de pesquisa desta pesquisa foram consideradas por escritores gaúchos da segunda metade do século XIX como sendo originárias no Rio Grande do Sul, sendo, portanto, representantes da cultura desse estado. Há controvérsias com relação as suas origens, no entanto, fizeram parte de um projeto criado por indivíduos e instituições engajados na tarefa de criação e preservação de uma identidade regional. Este projeto teve início no século XIX com o Partenon Literário e mais tarde com o santa-mariense Cezimbra Jacques, o pelotense Simões Lopes Neto e Barbosa Lessa.

2.1 O PARTENON LITERÁRIO E APOLINÁRIO PORTO ALEGRE

Assim como na Europa, que contou com a participação fundamental de intelectuais e literatos para a criação das nações, o mesmo ocorreu no Rio Grande do Sul com a intensa participação de escritores que seguiram os preceitos da escola romântica. Para entendermos

como isso aconteceu, faz-se necessário uma análise sobre a trajetória a partir dos primórdios da literatura no estado e a sua relação com o Romantismo.

O nascimento da literatura sul-rio-grandense foi tardio em relação às outras províncias brasileiras, no século XIX. Os conflitos e as guerras constantes em que a antiga província se envolvia, como a Revolução Farroupilha, as Guerras Cisplatinas e do Paraguai, não permitiram uma expansão cultural favorável. Tanto João Pinto da Silva, em *História da literatura do Rio Grande do Sul* (1924), quanto Guilhermino César, em *História da literatura do Rio Grande do Sul* (1971), afirmam que os índios, os paulistas, os portugueses e os açorianos, que seriam os elementos formadores do povo do Rio Grande do Sul, não possuíam uma tradição cultural considerada desenvolvida.

Antes de 1827, quando foi lançado o primeiro jornal, o *Diário de Porto Alegre*, não havia meios para imprimir jornais ou livros. Mesmo assim, as primeiras décadas do século XIX testemunharam o início da literatura no Rio Grande do Sul com o livro de poemas de Delfina Benigna da Cunha, em 1834, intitulado *Poesias oferecidas às senhoras rio-grandenses* (CÉSAR, 1971, p. 95). Depois dela, vieram as obras *A divina pastora* (1847) e *O corsário* (1851), ambas de Caldre e Fião, editadas no Rio de Janeiro, cidade em que morava na época. No entanto, foi o surgimento de periódicos literários que supriu as dificuldades de publicação e difusão da literatura no Rio Grande do Sul. A partir do final da década de sessenta do século XIX, “uma nascente geração de intelectuais rio-grandenses inicia uma atuação mais intensa pelas páginas dos periódicos locais e empenha-se na criação de agremiações de caráter cultural” (MOREIRA, 1991, p. 147).

O primeiro periódico literário, *O Guaíba*, criado em 1856, serviu de modelo e foi o precursor de outros que surgiram nas décadas seguintes. Apesar de sua vida curta (dois anos apenas) “tinha em torno de si os autores da chamada primeira geração romântica do Estado”, tais como Rita Barém de Melo, João Vespúcio de Abreu e Silva, Pedro Antônio de Miranda e Félix da Cunha (ZILBERMAN, 1980, p. 12). Somente em 1867 surge outro jornal literário, *A Arcádia*, na cidade de Rio Grande, que teve duração de três anos, através do qual os seus colaboradores se empenharam na divulgação do ideário romântico que estava afirmando-se no Rio Grande do Sul (BAUMGARTEN, 1997, p. 66). Por outro lado, apesar de ocorrer num período de grande transformação e desenvolvimento econômico na antiga província, a escola literária a qual se engajaram os pioneiros das letras gaúchas já estava em decadência ou passando por uma fase de transição em outros centros culturais do Brasil (ZILBERMAN, 1980, p. 16).

Foi no jornal *A Arcádia* que surgiu o primeiro texto crítico de que se tem notícia no Rio Grande do Sul, de autoria de Bulhões Ribeiro¹². Sob o título *Divagações*, o ensaio trata de questões sobre a nacionalidade da literatura brasileira e a sua relação com a literatura portuguesa. Dessa forma coube ao escritor o privilégio não apenas de inaugurar a crítica literária no Rio Grande do Sul, como também o de instaurar o debate em torno do conjunto de idéias do Romantismo que iniciava na antiga Província (BAUMGARTEN, 1997, p. 67-68). Em outra série do jornal, Antônio Maria Pinto¹³ analisa o processo literário sul-rio-grandense em uma relação entre literatura e sociedade, e o seu texto crítico, da mesma forma que os anteriores, “inscreve-se no âmbito da crítica literária romântica, especialmente no que tange à defesa do aproveitamento da natureza americana como fator de nacionalização da literatura brasileira e sul-rio-grandense” (BAUMGARTEN, 1997, p. 69). Especificamente, os escritores “ao mesmo tempo em que ingressavam no debate sobre a nacionalidade literária, abrem caminho para as reflexões sobre a literatura de sua região” (MOREIRA, 1991, p. 147-148), ou seja, uma literatura que representasse a cultura dentro dos limites geográficos do Rio Grande do Sul, fazendo dela uma região cultural única.

Glodomiro Paredes¹⁴ foi um dos colaboradores de *A Arcádia* e, em seu artigo *Poetas e poesia*, abre o debate sobre a fonte de inspiração do poeta, a forma como ele se expressa, e orienta a direção que a literatura sul-rio-grandense deveria seguir. O autor também afirma que a poesia rio-grandense nasceria quando os novos poetas tivessem “bastante amor ao que é seu”. Desta forma, reitera o escritor, haveria belos poemas pelas “graças de nosso solo feracíssimo”, que se descrevia “a vida do gaúcho, o ser nacional por excelência, tão cheia de lances poetizáveis”, também “revelando, com amável bucolismo, os nossos costumes tão patriarcais e rudes”. Paredes ainda completou dizendo que o Rio Grande “forma uma nação à parte” que teria uma literatura própria como os “moutados que se azalecem ao sol de maio, estas capoeiras marchetadas com as flores alvas de camboim, como nossos são esses jerivás que sacodem, ao pampeiro, as flores, loiras como um raio de sol de outono” (PAREDES, 1869 apud BAUMGARTEN, 1997, p. 93). Desta forma, ele esclarece o seu pensamento de que a literatura sul-rio-grandense só passaria a existir se fossem explorados os temas “da vida gaúcha e em consonância com as particularidades históricas da região” (MOREIRA, 1991, p. 151).

¹² Baumgarten observa em nota de rodapé que não encontrou qualquer referência bibliográfica sobre esse autor.

¹³ Também não foram encontradas referências sobre esse autor, nota nº 11.

¹⁴ Baumgarten observa em nota de rodapé que não encontrou qualquer referência bibliográfica sobre esse autor, nota nº 9.

Outro colaborador do jornal, Bernardo Taveira Jr., endossa as proposições da geração romântica brasileira quanto à literatura do Novo Mundo, ou seja, a criação artística deveria retirar a inspiração a partir da paisagem e da cor local. Segundo o escritor, os novos poetas e os homens de Letras deveriam buscar inspiração na história e nas tradições de sua terra. Observemos o que ele declara:

Avante, pois, ó mocidade rio-grandense! O Criador dotando-vos com o implacável lume de uma inteligência feliz, doou-vos também um solo opulento e vigoroso pela natureza. O aspecto de suas serranias elevadas, de seus bosques, enflorescidos, de suas campinas verdejantes, de seus rios e cachoeiras; o cântico de suas aves multicores, a majestade de suas florestas, a par de um céu esplêndido, basta para inspirar-vos a verdadeira poesia do belo. Em nossas lendas, em nossas tradições, em nossos costumes, no valor de nossos bravos, encontrareis uma fonte inexaurível para o romance, para o drama, para a história, para a epopeia. (TAVEIRA JR., 1869 apud BAUMGARTEN, 1982, p. 99).

O mesmo autor completa o seu artigo enfatizando a necessidade dos poetas buscarem sua inspiração na natureza, um dos pressupostos do Romantismo. Da mesma forma, Taveira Jr. defendia a proposta de conservar tudo o que fosse próprio pela educação, o caráter e as tradições regionais. A originalidade de uma obra literária passaria pela diferença do clima e dos costumes e, através dessa diferença, o poeta buscaria criar uma literatura regional que estivesse inserida dentro do projeto nacional de literatura.

Taveira Jr ainda retoma o assunto em seu livro *Provincianas*, finalizado em 1873, mas editado somente em 1886. Na sua introdução intitulada *Convém ler*, ele critica José de Alencar e a obra *O gaúcho*, argumentando que a personagem principal, João Canho, é inverossímil. Numa resposta a José de Alencar, o escritor afirma que em sua época (1873), os costumes, usos e tradições do Rio Grande do Sul eram coisas “moderníssimas”. Ele completa dizendo:

Aqui a vida campestre passa a bem dizer sob nossas vistas. Não há dúvida alguma sobre ela, porque ainda lhe não pesam as trevas do mistério em que se revolvem as ruínas da antiguidade. Não há em nossa terra hieróglifos a decifrar. Tudo aqui tem o mais viçoso cunho da juventude, e em tudo brilha o sol da primavera. O campeiro de há cinquenta anos é o mesmo campeiro de hoje: o traje, a fisionomia característica, os usos, os costumes, as lendas e tradições – tudo isso ainda se encontra, e existe com todos os seus primitivos atributos (TAVEIRA JR, 1986, p. 22).

Entre um texto e outro há o espaço de quatro anos, mas se estende para dezessete anos se levarmos em conta o ano de publicação do livro (1886). Pelo que se pode perceber, a ideia de Taveira Jr não se constituía em criar um projeto identitário, como propôs Cezimbra Jacques alguns anos depois e se estendeu com Simões Lopes Neto e Barbosa Lessa, mas, a partir dos pressupostos do Romantismo criar uma literatura própria que identificasse literariamente o Rio Grande do Sul. Para isso, ele enfatiza o uso da natureza como fonte inspiradora, o elemento típico que, segundo ele, ainda circulava por essa mesma natureza. Seria dessa forma que, através da leitura de uma poesia, se reconheceria o camponês rio-grandense. Por outro lado, contrariamente ao que ele afirma, mais adiante, no mesmo texto, ele demonstra preocupação com o tempo que “tudo arrasta e tudo leva em suas asas poderosas” (TAVEIRA JR., 1986, p. 23). A sua preocupação, de acordo com o autor, diz respeito ao desaparecimento da cultura e das tradições dando lugar à civilização, como por exemplo, a troca dos trajes típicos (as ceroulas franjadas e o chiripá), por roupas modernas e identificadas com o homem urbano (paletó e a casaca aristocrata).

Entre os principais colaboradores do jornal *A Arcádia*, além de Taveira Jr e Glodomiro Paredes, havia Apolinário, Aquiles e Apeles Porto Alegre que fizeram parte do grupo que criou a Sociedade Partenon Literário em 18 de junho de 1868, em Porto Alegre. A escolha do nome foi uma forma de reviver e homenagear a cultura grega e, segundo as palavras de Apolinário e transcritas por seu irmão Álvaro, havia a intenção de render não apenas homenagem, mas até mesmo copiar os traços arquitetônicos (ZILBERMAN, 1980, p. 18). As pretensões de edificar uma sede com as características do templo ático não foram concretizadas, apesar de a sociedade possuir um terreno no alto de uma colina nas proximidades da atual igreja Santo Antônio, em Porto Alegre, e a pedra fundamental ter sido lançada em novembro de 1873. A tentativa de se ter uma sede própria repetiu-se em janeiro de 1885, desta vez na Rua Riachuelo, contando com a presença da princesa Isabel e do Conde d'Eu no lançamento da nova pedra fundamental. No entanto, mais uma vez a sociedade ficou sem a realização de seu sonho. O malogro da sede não impediu que os seus idealizadores alcançassem com sucesso a realização do conteúdo do programa da instituição.

A fundação da Sociedade Partenon Literário foi considerada “a mais bela e numerosa conjugação de esforços literários” (SILVA, 1924, p. 57) de que se tinha notícia até então. Não se constituiu, porém, apenas em uma instituição literária. Tinha entre seus princípios uma destacada função social. Foi uma grande apoiadora da abolição da escravatura, criou aulas noturnas e disponibilizou mais de cinco mil livros para o público, sem qualquer tipo de distinção. A agremiação literária desempenhou o seu papel não apenas em Porto Alegre, mas

em todo o território do Rio Grande do Sul. Contava com sócios em quase todos os municípios do interior que enviavam seus textos para fazer parte da *Revista Mensal*, um periódico que circulou a partir de 1869 e durou mais de dez anos. Regina Zilberman esclarece que a *Revista* proporcionou a “constituição de um sistema complexo de intercâmbio de ideias e produções literárias, bem como a consolidação de uma cultura com características próprias” (ZILBERMAN, 1992, p. 13). Sobre a *Revista Mensal do Partenon*, ela completa dizendo:

A *Revista* constituiu-se numa das mais importantes realizações dessa Sociedade, pois divulgou a literatura e o pensamento dos principais escritores e pensadores da época, servindo de elemento aglutinador dessas ideias. Conseguiu organizar e dar hegemonia à literatura do Rio Grande do Sul e, mesmo hoje, tem sua importância como fonte de informação para o pesquisador (ZILBERMAN, 1980, p.20).

De acordo com a autora, o papel mais importante da *Revista* foi a valorização do regional, mesmo não sendo um dos seus objetivos específicos, através dos gêneros lírico e narrativo. Isso pode ser confirmado através do artigo de Alberto Coelho da Cunha – Vítor Valpério – na *Revista Parthenon Literário*, em 1872. Com o título de *Contos Rio-Grandenses*, ele tratou da necessidade de se fazer uma literatura própria e, assim, deixar de imitar a portuguesa. Afirma o autor que o Brasil, “desde a mais remota era colonial teve características de povo original, quer influenciado pela natureza, clima e tradições anteriores” e que em matéria literária deveria ter individualidade própria. A nacionalidade brasileira, segundo o autor, foi construída a partir dos elementos portugueses mesclados ao indígena e africano, de modo que na família humana o gaúcho formaria uma raça à parte (VALPÉRIO, 1872, p. 28-29). Valpério esclarece como deveria agir o escritor para a formação dessa literatura original:

Entranhai-vos pelas campinas do Rio Grande, ide aos nossos pampas, e tomai pouso entre os generosos gaúchos. Convivei com ele algum tempo, o preciso para estudar-lhes a feição do caráter, costumes e índole: aprendei as suas frases pitorescas, as suas tradições – crenças e religiões. Velo-eis, por exemplo, ao mesmo tempo que fazem uma milagrosa promessa ao milagroso Santo Antônio, irem mais confiadamente acender uma vela de sebo no fundo da canhada ao negrito do pastoreio, para que lhes traga a égua madrinha que se extraviou da manada.

Velo-eis crédulos como bons católicos apostólicos, etc, no poder de Roma e na tinhosidade do diabo, recuarem páldos, espavoridos à repentina aparição do boi-tatá no alto da coxilha fronteira, ou arripiarem-se todos com a ideia de que em alguma noite em que dormissem descuidados, aproveitando-se das trevas, lhes viesse o traçoeiro caipora lhes chupar o sangue. Neles acham-se até consorciadas as crenças católicas às superstições selváticas, bem como são de raça – mais americana do que caucasianos.

Não podemos, pois, na confecção de nossa literatura repelir o indígena, nem suas lendas, que nos foram contadas na doce toada do adormecer nessas longas noites de inverno, quando a chuva abundante gemendo cai na calçada e o vento sacode raivoso as árvores do quintal, enquanto nós cheios de temor infantil nos aconchegamos ao seio materno, e uma por uma engolimos tão inspiradas palavras da história que nos prende. (VALPÍRIO, 1872, p. 31).

Percebe-se que o autor faz um chamamento para que se buscassem os elementos que deveriam fazer parte de uma literatura original, deste modo que identificasse uma região, ou uma cultura. Seu texto se constituiu em material didático-pedagógico, mostrando quais os elementos a serem observados e coletados. Acima de tudo, o autor alertou para que não se deixasse de fora as lendas indígenas, visto que pertenciam a um povo que fazia parte da formação da nacionalidade brasileira.

Ao analisar a produção lírica na *Revista do Partenon*, identifica-se a forte influência do Romantismo já decadente. Os temas se referem ao amor não correspondido, à valorização da infância e à contraposição entre juventude e morte, o que aproxima os poetas do Partenon a Casimiro de Abreu e Álvares de Azevedo. A república e a abolição da escravatura também serviram de inspiração aos seus principais colaboradores. Através dos textos de Caldre e Fião¹⁵, Bernardo Taveira Jr e Apolinário Porto Alegre, principalmente, os líricos muito inspirados na poesia condoreira de Castro Alves, surgiram “as primeiras adesões ao princípio republicano e a glorificação do Farrapo, síntese do gaúcho livre e agente da liberdade” (ZILBERMAN, 1980, p.27).

O índio também foi tema dos insígnias da *Revista*. Na verdade, o indianismo já havia perdido muito de sua intensidade no meio literário, porém tanto Taveira Jr quanto Apolinário Porto Alegre e Caldre e Fião produziram poemas onde o índio surge como herói. É a partir dessa temática que se desenhará a figura do gaúcho e toda a representação criada em torno dela.

Observa-se nas edições da *Revista* que não houve uma atenção muito específica para as lendas do Rio Grande do Sul em suas páginas. Apenas as lendas *Boitatá* (HESSEL, 1976, p.92) e *A Mãe do Ouro* (HESSEL, 1976, p.108) constam em duas edições. Dos três nomes citados no parágrafo anterior, Caldre e Fião não apresenta, tanto na *Revista* quanto em seus romances, qualquer referência, ou uma simples citação, sobre as lendas do Rio Grande do Sul. O mesmo se pode dizer de Bernardo Taveira Jr. que, em seus dois livros, *Poesias americanas*

¹⁵ José Antônio do Vale Caldre e Fião (1824-1876), escritor, jornalista, político, médico e professor. É considerado o precursor da literatura gaúcha. Mudou-se para o Rio de Janeiro durante a Revolução Farroupilha onde foi professor e fez o curso de Medicina. Retorna ao Rio Grande do Sul em 1852, para alguns anos mais tarde ser um dos fundadores e o primeiro presidente da Sociedade Partenon Literário. Entre as suas obras que ainda existem, estão: *A divina pastora* (1847) e *O corsário* (1849). (CÉSAR, 1971, p. 141).

(1869) e *Provincianas* (1886), trata de temas indígenas com forte inspiração em Gonçalves Dias, também em temas que exaltam a figura do gaúcho.

Um dos nomes mais importantes do Partenon Literário foi Apolinário José Gomes Porto Alegre¹⁶. Aos quinze anos transfere-se com a família para a capital Porto Alegre e completar os seus estudos secundários. Em 1861, matricula-se na Faculdade de Direito de São Paulo, mas não termina sequer o primeiro ano do curso, pois se obrigou a retornar a Porto Alegre devido ao falecimento de seu pai e para tomar conta de sua família. A partir de 1867, Apolinário Porto Alegre iniciou a sua participação como colaborador de jornais, sendo o primeiro o *Atualidades*, de Porto Alegre, que tratava de críticas literárias e notícias. Nesse mesmo ano, torna-se professor no Colégio Porto Alegre, fundado pelo seu irmão Aquiles. Porém, 1868 marcará o nome de Apolinário nas Letras com a fundação da Sociedade Partenon Literário, e o lançamento da *Revista do Parthenon Literário*, em março do ano seguinte. No primeiro número, Apolinário inicia os primeiros capítulos de seu romance, *Os Palmares*, e a partir daí, “firma sua atuação junto à *Revista*, nela publicando, ao longo de seus dez anos de circulação interrompida, grande parte de sua obra literária e ensaística” (MOREIRA, 1989, p 11). Destacam-se na sua produção literária as seguintes obras: *O vaqueano* (romance, 1872), *Bromélias*¹⁷ (poemas, 1874), *Paisagens* (contos, 1875), *A tapera* (contos regionais, 1875), *O creoulo do pastoreio* (romance, 1875), *Cancioneiro da revolução de 1835* (poemas, 1935).

A geração do Partenon Literário apresentou nomes importantes que contribuíram para a literatura do Rio Grande do Sul, porém nenhum recebeu mais destaque do que Apolinário Porto Alegre, nem foi tão representativo. Sua atividade cultural e o papel que assumiu em relação às questões da literatura do seu estado fizeram de seu nome quase um sinônimo daquela instituição. Foi leitor atento dos livros que lhe chegavam às mãos, vindos da Europa através das mãos de viajantes e mantendo-se atualizado em relação aos movimentos filosóficos e estéticos de sua época. No plano literário, concentrou-se nos princípios e moldes do Romantismo brasileiro, tais como foram os seus colegas do jornal *A Arcádia*, Taveira Jr e Glodomiro Paredes. Diferente do periódico de Rio Grande, o Partenon Literário não ofereceu uma contribuição expressiva para o campo da crítica literária e que tratasse, especificamente, da estética romântica, porém “o único de seus membros a se dedicar à crítica literária foi Apolinário Porto Alegre, ainda assim de forma assistemática” (BAUMGARTEN, 1982, p. 36).

¹⁶ Nasceu no município de Rio Grande em 29 de agosto de 1844 e faleceu em Porto Alegre.

¹⁷ Assinou a obra com o pseudônimo de Iriema.

Ao fazer um levantamento das contribuições de Apolinário à *Revista Mensal*, podem ser encontrados poemas, contos, crônicas, romances escritos em capítulos e a biografia de José de Alencar. Sobre essa última, Apolinário defende a obra do escritor cearense a partir do qual, mesmo com algumas ressalvas do escritor gaúcho, pode-se “estudar a nacionalidade brasileira desde a formação primitiva até múltiplas transformações que tocam aos nossos dias”, além de apresentá-lo como o “fidedigno representante do espírito da América” (PORTO ALEGRE apud BAUMGARTEN, 1997, p. 226). No primeiro capítulo da biografia, Apolinário critica o estilo clássico já ultrapassado e também os críticos da obra alencariana por não aceitarem, ou não entenderem, a busca que o escritor cearense estava empreendendo pela nacionalidade a partir das coisas próprias do Novo Mundo, como a natureza.

Apolinário Porto Alegre e outros escritores não abraçaram a causa do Romantismo por mero acaso. Os debates sobre a criação de uma literatura nacional já estavam acontecendo desde 1856 quando José de Alencar publicou uma série de artigos nas páginas de *O Diário do Rio de Janeiro*, criticando o poema de Gonçalves de Magalhães, *A confederação dos tamoios*. O escritor cearense não concordava que o estilo épico fosse o ideal para expressar as coisas nacionais, e deveria ser encontrada uma nova forma de poesia e um novo metro de verso. Da mesma forma, ele criticou o tratamento que Magalhães conferiu “à natureza e ao índio que, na sua concepção, não havia sido fiel à majestade da natureza brasileira, assim como os usos e costumes indígenas” (BAUMGARTEN, 1997, p. 35).

Foi a partir do projeto de Alencar para a criação de uma literatura nacional em que os intelectuais, da mesma forma que nos países europeus do século XIX, procuraram no passado as origens da nação que estava se formando. Também foi dessa forma que, como os escritores das primeiras revistas literárias desejavam, a literatura no Rio Grande do Sul assumiu o rumo do regionalismo através, principalmente, das atividades do Partenon Literário e da *Revista Mensal*. Baumgarten salienta que:

Os autores rio-grandenses, no intuito de encontrarem motivos para a realização de uma literatura nacional, voltaram-se para o passado, onde vão encontrar o gaúcho dos primeiros tempos, seus costumes e as suas lendas, atitude esta que seria responsável pelo surgimento do regionalismo literário no Estado (BAUMGARTEN, 1982, p. 40).

Os escritores, em sua grande parte, escolheram a poesia e o romance regionalista para criar essa identidade literária regional a partir das propostas do Romantismo. A paisagem representada era constituída pelo pampa, em uma época em que os campos ainda eram abertos

e não havia as divisas da propriedade. Os próprios elementos da natureza como, os pássaros, as árvores, o gado estavam presentes e representados nas obras de forma idílica, bucólica e poética. A personagem heroica passou a ser o gaúcho representado como forte, bravo e tornando-se o monarca das coxilhas. As lendas, no entanto, não receberam uma atenção tão significativa na *Revista do Partenon*, tanto na poesia quanto no romance, podendo ser encontradas apenas *Boitatá* (Revista Mensal, 1869, nº3, p. 13)¹⁸, *A Mãe do ouro* (HESSEL, 1976, p. 108) e *O Negrinho do pastoreio*¹⁹. Percebe-se uma produção literária pequena nesse aspecto, mesmo sendo considerados elementos importantes para a literatura regional por escritores tanto de *A Arcádia* quanto do *Partenon*. Para suprir essa lacuna das lendas, surge no final do século XIX um militar santa-mariense que iria criar um novo projeto identitário para o Rio Grande do Sul: Cezimbra Jacques.

2.2 O PROJETO DE CEZIMBRA JACQUES

O Grêmio Gaúcho surgiu em 1898, tendo Cezimbra Jacques como um dos seus idealizadores e fundadores, com a preocupação de manter e preservar a cultura regional, a partir da busca dos seus elementos identitários. A entidade deveria zelar por tudo o que dissesse respeito à cultura do Rio Grande do Sul, incluindo seus personagens históricos, as lendas e tudo o que simbolizasse e representasse a figura do gaúcho para, segundo o próprio Cezimbra Jacques, engrandecer a “pátria sul-rio-grandense” e a “República Brasileira”. Ao usar estas palavras, ele busca afirmar a sua brasilidade pelo regional, ou seja, apresenta-se como brasileiro ao identificar-se como gaúcho. Sob esse aspecto, para que o gaúcho pudesse se legitimar como brasileiro deveria manter e preservar suas próprias tradições, a sua cultura e as suas lendas.

Para apresentar as suas ideias, Cezimbra Jacques publicou dois livros que se constituíram em projeto para a construção de uma identidade regional: *Ensaio sobre os costumes do Rio Grande do Sul* (1883) e *Assuntos do Rio Grande do Sul* (1912). Devido às obras mencionadas, considera-se o escritor santa-mariense o patrono do tradicionalismo no Rio Grande do Sul. A grande preocupação de Cezimbra Jacques consistiu em registrar tudo o que houvesse na memória das pessoas e estivesse relacionado ao passado, antes que desaparecesse. Sua busca foi direcionada às danças, canções, poemas e lendas, especialmente,

¹⁸ Esta lenda também pode ser encontrada em *Bromélias* (PORTO ALEGRE, 1874, p. 49).

¹⁹ A origem dessa lenda foi creditada a Apolinário Porto Alegre como o primeiro a citá-la na forma de romance, mas com um enredo diferente do que ficou conhecido por Simões Lopes Neto. Esse romance é dado como desaparecido. Augusto Meyer faz referência a essa versão em *Prosa dos pagos*, 1979.

as indígenas. Sob esse aspecto, o pensamento, a conduta e o trabalho de Cezimbra Jacques aproximou-se daquilo que os pesquisadores europeus fizeram ao longo do século XIX, conforme mostrou os estudos de Thiesse sobre a criação das nações europeias.

Cezimbra Jacques esclarece na introdução de seu livro *Ensaio dos costumes do Rio Grande do Sul*, que o seu objetivo se resumiria em descrever, conforme o próprio título do livro, os costumes do Rio Grande do Sul. Para alcançar esse objetivo, ele inicia apresentando o meio ambiente como um todo: os limites geográficos do estado, a fauna e a flora. Há uma descrição quase romântica da paisagem: “esplêndido e risonho apresenta-se as plagas”, “verdejantes e aveludadas campinas, cobertas de pastagens, onde começam os pampas, não faltam gigantescas florestas” (JACQUES, 2000, p.15). A forma como Cezimbra Jacques descreve as belezas naturais do estado podem ser interpretadas como “metáforas geográficas” (HANNERZ, 1997, p.20). Desta forma, o autor reivindica a existência de uma região pela exaltação de seus aspectos naturais, o que Oliven chamaria de “reivindicação regionalista” (2006, p. 22) em busca de uma identidade que não tem “uma existência imemorial e telúrica”, mas “é uma construção datada” (PESAVENTO, 1999, p. 123). Cezimbra citou os povos indígenas que povoaram a antiga província antes da chegada dos portugueses: patos, tapes, minuanos, charruas, guanaans, yaros, botucaris e guaicanans.

Para falar sobre a ocupação do território pelo homem branco, Cezimbra faz um breve histórico que, em linhas gerais, inicia com a chegada dos espanhóis em 1516 e com a fundação de Buenos Aires em 1525. Segundo o autor, o gado que veio com os primeiros colonizadores se reproduziu de forma espantosa, povoando toda a pradaria do Rio do Prata, incluindo a região que seria mais tarde o Rio Grande do Sul. Cezimbra descreve, de forma sucinta, a fundação da Colônia do Santíssimo Sacramento pelos portugueses em 1680, ao sul do Uruguai, e as Missões Jesuíticas. Cezimbra Jacques faz referência à guerra guaranítica²⁰, sob uma ótica bastante crítica, condenando como injusta a ordem do rei espanhol para a desocupação de todo o território das Missões. Referiu-se ao cacique Sepé Tiaraju como um dos mais bravos chefes indígenas, considerou os índios mal armados, quase sem disciplina e comandados por caciques ignorantes (JACQUES, 2000, p. 29). O autor também apresenta

²⁰ A Guerra Guaranítica (1750 - 1756) foi o conflito que envolveu os índios guaranis e as tropas espanholas e portuguesas após a assinatura do Tratado de Madri, em 1750: as Missões passariam para os portugueses e a Colônia do Sacramento para os espanhóis. Os índios guaranis da região dos Sete Povos das Missões se recusaram a deixar as suas terras e a se transferir para o outro lado do rio Uruguai.

fragmentos do poema *O Uruguai* (1769), de Basílio da Gama²¹, que narra os momentos cruciais da batalha entre os povos indígenas e os exércitos espanhol e português.

Em seu outro livro, *Ensaio dos costumes do Rio Grande do Sul*, o escritor santamariense identifica a chegada dos jesuítas ao território do atual Rio Grande do Sul a partir de 1617, pois “consideravam-no como pertencente à Espanha e faziam prosélitos em todas as partes dele”. O autor entende que a conquista das Missões, em 1801, foi a causa da diminuição da nação guarani no estado, mas ele inclui esse elemento indígena, juntamente, com os charruas e minuanos como fatores no cruzamento com o elemento branco na formação do gaúcho (JACQUES, 1912, p. 107). No entanto, a forma como Cezimbra Jacques apresenta a inscrição do guarani no projeto regional diz respeito somente após a conquista e anexação definitiva das antigas Missões espanholas pelos portugueses.

Cezimbra Jacques deu continuidade a sua apresentação histórica em *Ensaio sobre os costumes do Rio Grande do Sul*, ao falar sobre as expedições de 1715 e 1735 ao território do Rio Grande do Sul²², fundamentais para o início da ocupação definitiva. Na formação da população do Rio Grande do Sul, são citados os lagunenses, paulistas, mineiros, açorianos, índios, espanhóis e, minimamente, o negro. Com exceção do último, o autor aponta várias qualidades²³ que, por um processo de hereditariedade seriam as responsáveis pela formação do gaúcho. O santa-mariense buscou mostrar que o sul-rio-grandense teria pouca semelhança, em termos de linguagem, hábitos e costumes, com as pessoas de outras regiões do Brasil, ao contrário dos orientais (uruguaios) e argentinos, com os quais, segundo ele mesmo afirma, se assemelhava em muito, inclusive em termos de vestuário. Ele esclarece:

O rio-grandense difere essencialmente dos costumes dos habitantes das outras províncias do Brasil, assemelhando-se muito nesse ponto aos habitantes das repúblicas do Prata; fenômeno este que se pode atribuir à uniformidade de climas do Rio Grande do Sul com essas repúblicas e à posição topográfica desta província que se separa das outras regiões do Brasil por altas serras e

²¹ José Basílio da Gama, nasceu em São José do Rio das Mortes (depois São José del Rei, hoje Tiradentes), em Minas Gerais, em 22 de julho de 1740, e faleceu em Lisboa, Portugal, em 31 de julho de 1795. É o patrono da Cadeira n. 4 da Academia Brasileira de Letras, por escolha do fundador Aluísio Azevedo.

²² Trata-se da exploração das terras do continente do Rio Grande do Sul a partir de 1715, com a expedição de João de Magalhães, genro de Francisco de Brito Peixoto e governador de Laguna, que a mando desse veio com trinta homens e foi fundando estâncias de gado pelo interior, e fazendo alianças com os índios minuanos. Cezimbra Jacques salienta que antes desses primeiros desbravadores chegarem ao continente, já habitavam indivíduos de origem portuguesa em diversos sítios, por toda a Serra do Mar. O autor também fala da expedição de 1735 pelos campos da Vacaria e da chegada de Silva Paes para fundar o forte de Rio Grande, em 1737. Tudo isso está no capítulo *Posse do Rio Grande*.

²³ Sobre os paulistas destacou o gênio empreendedor e o heroísmo; os mineiros, o gosto pelo trabalho, da mesma forma que os açorianos. Os lagunenses seriam o resumo desses três já citados. Aos espanhóis coube o amor pela pátria, robustez e beleza física, e aos índios tape e minuano o amor pela liberdade.

medonhas brenhas, ao passo que com aqueles países, não havendo separação, só cessa o contato em tempo de guerra (JACQUES, 2000, p. 61).

Há um capítulo que descreve a indumentária do gaúcho, o que, segundo o autor, garante “a elegância do personagem” e nem “as galas de um príncipe não chamariam tanto a atenção” (JACQUES, 2000, p. 62). Fala também das armas das quais o gaúcho nunca está desprovido, que seriam o revólver, a faca, a espada, o laço e as boleadeiras. A descrição física que Cezimbra faz do sul-rio-grandense tem por finalidade caracterizar uma raça: alto, robusto, bem apessoado, feições viris, cor alva apesar de haver pessoas morenas. Outras qualidades do sul-rio-grandense apontadas seriam alegria, divertimento; moral, generosidade, hospitalidade, além da inteligência e do talento para as artes.

Para completar, Cezimbra Jacques descreve como eram executadas as atividades nas estâncias, os divertimentos prediletos, os bailes, as carreiras e cavalcadas, principalmente as batalhas e os feitos da cavalaria sul-rio-grandense. Cezimbra Jacques pormenoriza as danças antigas, sendo que algumas ele afirma ter pedido para que casais de idosos dançassem para que conhecesse e registrasse. Também foram registradas algumas quadras da poesia popular, algumas lendas foram citadas muito brevemente e tratadas como “superstições em um conjunto de ideias extravagantes”. As lendas citadas por Cezimbra são a do lobisomem, a mula sem cabeça, Saci Pererê, Caipora, Boitatá, do *Generoso*²⁴ e, estranhamente, uma lenda sobre um negrinho: “Em Cima da Serra um destes supersticiosos contava que, em certos dias, vagava pelos campos um negrinho muito pequeno e franzino de corpo, montado em uma avestruz, com dois borrachões de chifre de garupa” (JACQUES, 2000, p. 98). Destas lendas, *Generoso* é conhecida como sendo missioneira, ao passo que as outras são recorrentes em outras regiões do Brasil.

As ideias de Cezimbra Jacques, depois de *Ensaio sobre os costumes do Rio Grande do Sul*, foram aprofundadas em *Assuntos do Rio Grande do Sul* (1912). Na abertura do livro, intitulada *Advertência*, o autor garante que o seu grande objetivo não se resumiria apenas em oferecer um livro útil ao público, mas que também servisse de fonte de pesquisa para os futuros escritores que tivessem interesse pelas coisas do Rio Grande do Sul.

²⁴ “(...) corria a lenda de um célebre espírito denominado Generoso que aterrorizava famílias inteiras na região dos sete povos das Missões; o qual espírito entrava invisivelmente nas casas, fazia barulho pelos quartos, tocava instrumentos, tais como a viola, e nas noites de bailes, no calor da dança, sem vê-lo, sentiam-lhe as pisadas também dançando e aproximando-se do tocador da viola, cantava essa quadrinha:

Eu me chamo Generoso

Morador de pirapó

E gosto muito de dançar

Com as moças de paletó” (JACQUES, 2000, p. 98-99)

Em tudo quanto foi dito no primeiro livro, Cezimbra Jacques aprofundou-se no segundo, desde as descrições sobre o espaço físico e geográfico, a fauna, a flora, as explorações portuguesas, passando pelas vestimentas, alimentação indo até às armas. Um destes assuntos diz respeito ao uso da língua e a influência do espanhol devido à proximidade com os países platinos. Cezimbra buscou reproduzir foneticamente os sons de algumas palavras para mostrar as diferenças linguísticas entre o português falado no Rio Grande do Sul e no resto do Brasil. Observe o que diz o autor sobre o assunto:

E é esta diferença que evidencia em grande parte o dialeto sul-rio-grandense. Este dialeto é suave e atraente, à parte os vícios da linguagem praticados pelos rústicos [...]
O nosso dialeto falado pelo elemento culto já tem sido elogiado como elegante, como a ocorrência de que muitos dos que o elogiam dizem que, no Rio Grande do Sul, é onde se fala melhor o português [...] E com efeito, dessa liga do português com o castelhano nos tem resultado um gracioso e simpático dialeto, sem que isto prive que todos os brasileiros se entendam e de grafarem as palavras igualmente, visto as diferenças não serem profundas. (JACQUES, 1912, p. 31)

Como forma de argumento, Cezimbra apresentou uma listagem de palavras provenientes do espanhol, indígena e açoriana que influíram na forma de falar do Rio Grande do Sul. Isto posto, o autor buscou evidenciar uma linguagem típica que se caracterizaria como mais um elemento de identidade, algo que nos remete ao *check list* de Thiesse.

As lendas que circulavam pelo Rio Grande do Sul foram lembradas por Cezimbra Jacques, porém, ao invés de chamá-las de “crendices” como no livro anterior, em *Assuntos do Rio Grande do Sul* ele as valorizou ao afirmar que se constituíam na “tradição sul-rio-grandense tão gloriosa quanto rica de traços de outrora”, sendo que não podiam deixar de ser também fértil no passado lendário do Rio Grande do Sul (JACQUES, 1912, p. 48). Diferente do livro anterior, Cezimbra não citou as lendas que ocorrem em outros estados do Brasil, no entanto trouxe algumas, especificamente, lendas dos povos charruas e minuanos: a do Cervo encantado; da origem do Passo da Areia; do índio *Generoso*; do cavalo encantado da Lagoa do Parobé e outras que não foram citadas no primeiro livro. Destaca-se a lenda do *Creoulo do Pastorejo*, que Cezimbra afirmou ter ouvido quando era criança. À medida que o leitor avança no livro, percebe os argumentos do autor que buscam justificar não apenas a necessidade, mas o direito de ser criada e mantida uma identidade cultural.

Cezimbra admitia a ação do meio sobre as pessoas estabelecidas no território como responsável pelas características físicas e morais do gaúcho. Para reforçar seu pensamento, o autor descreve o meio físico, geográfico, a fauna e flora, as quais se tornaram as barreiras a

serem vencidas pelo elemento humano. Esse conjunto de aspectos, segundo o autor, seriam os responsáveis por tornarem o sul-rio-grandense em um povo alegre, varonil, destemido, valoroso, hospitaleiro, perseverante, prudente, altivo e nobre.

A Revolução Farroupilha foi lembrada por Cezimbra como uma luta homérica que durou dez anos, em nome da liberdade e pela verdadeira República. Para completar, ele assefura que o grande legado dos personagens envolvidos na Revolução Farroupilha foi o hino, a bandeira e a tradição. Desta forma, o santa-mariense apresenta o fator histórico e dois emblemas característicos para a afirmação da identidade regional, outros elementos constituintes do *check-list* identitário.

Os valores e as características principais do gaúcho, de acordo com Cezimbra Jacques, vieram dos antepassados, inicialmente, do bandeirante aos quais ele e refere como “essa raça valente, da qual em grande parte descendemos”, e depois dos farroupilhas, sendo tudo transmitido geneticamente. Inicialmente, os bandeirantes chamavam o Rio Grande do Sul de O Continente, e os rio-grandenses de continentinos. Com o tempo o gaúcho passou a receber o título de “muito honroso sul-rio-grandense” e a ser conhecido por três designativos: “Monarca da coxilha, Guasca e Gaúcho”. Ele justifica os nomes:

Em cada um destes tratamentos devemos reconhecer um título de honra e ufanía, porque o primeiro representa a diminuta ação da autoridade, devido à distância que dela separava, nos primeiros tempos, cada habitante do Rio Grande do Sul, não tendo eles a quem prestar contas e vivendo como um monarca; o segundo, “guasca”, representa a nossa indústria pastoril e, portanto, o trabalho que enobrece e o terceiro – “Gaúcho” é o nome que aqui no Prata herdaram os camponeses das tribos de índios, cavaleiros indômitos, Charruas, Minuanos e Garruchos ou Gaúchos, devido à vida primitiva nômade, imitante a dessas tribos, que levavam os habitantes das zonas platina e rio-grandense (CEZIMBRA, 1912, p. 54)

A palavra “gaúcho” representaria, portanto, a forma de vida dos povos indígenas do Rio Grande do Sul e Cezimbra deixou claro que, neste caso, estava se referindo aos povos indígenas da Campanha, ou seja, os charruas e os minuanos. Significa, portanto, uma forma de excluir os guaranis da representação simbólica do gaúcho, mesmo que tivesse admitido anteriormente a sua importância na formação dos habitantes após a conquista definitiva das Missões, em 1801.

O santa-mariense afirmou que desde a sua infância ouvia as narrativas da terra por intermédio das pessoas mais idosas, sentindo-se atraído pelos acontecimentos nominados por ele de admiráveis e brilhantes. Cezimbra acreditava estar contribuindo com “modestas luzes” para descobrir “nas escavações históricas e nas páginas de diversos livros o que de grandioso,

sublime e nobre ocorreu, outrora, no Rio Grande do Sul” (JACQUES, 1912, p. 56). Para completar, o autor entende que a tarefa seria necessária para não haver um esquecimento do passado, e esse atuasse no presente e no futuro, produzindo o que ele mesmo chamou de “efeitos salutareos”.

Para que o projeto pudesse ser executado, seria necessária a criação de uma entidade que se responsabilizasse em centralizar tudo o que dissesse respeito ao assunto. Deveria, entre outras coisas, manter uma biblioteca que tivesse documentos históricos e geográficos, obras que tratassem das coisas do Rio Grande do Sul. Não apenas obras escritas por autores brasileiros, mas também por estrangeiros que falassem sobre a história do Rio Grande do Sul. Também deveria ser criado e mantido, segundo Cezimbra, um museu de artigos, artefatos e utensílios que, tanto os povoadores quanto os povos indígenas do passado, usavam. O autor recomendou que se organizasse um quadro de datas comemorativas referentes aos acontecimentos históricos e representativos do Rio Grande do Sul. Nessas ocasiões, de acordo com o autor, deveriam ser feitas comemorações em que tivessem discursos, fossem executadas canções populares e danças com o uso de trajes típicos e de utensílios.

Foi assim, depois de constatar o descaso com as tradições e os costumes pela geração de jovens da sua época, que Cezimbra Jacques afirmou ter surgido a ideia de criar o Grêmio Gaúcho. O santa-mariense argumenta que a proposta da agremiação não consistiria em introduzir ou manter na vida cotidiana de sua época, usos e costumes abolidos, ultrapassados. Tudo o que estaria sendo proposto seria feito sem excluir os jogos, as diversões, os usos e os costumes atuais. Percebe-se que o projeto de Cezimbra Jacques apresentou resultados significativos. Décadas mais tarde foram criadas entidades com o objetivo de manter as tradições do Rio Grande do Sul, como é o caso do MTG e dos CTG's. Enquanto estas instituições se encarregariam de uma parte do projeto, outros escritores se dedicaram a construir uma literatura que apresentasse o passado lendário do Rio Grande do Sul, desta forma fortalecendo o projeto de construção da identidade regional.

2.3 A GERAÇÃO REGIONALISTA REALISTA: SIMÕES LOPES NETO, ALCIDES MAYA E ROQUE CALLAGE

Durante o século XIX, na trilha aberta pelo Romantismo já decadente, a produção literária no Rio Grande do Sul constituiu-se de romances e poemas de caráter regionalista. As ideias de Cezimbra Jacques se posicionaram historicamente entre aquele período literário e a

Belle Époque brasileira, período no qual surgiu a obra de Simões Lopes Neto, que deu um novo rumo ao projeto do escritor santa-mariense.

2.3.1 Simões Lopes Neto

João Simões Lopes Neto nasceu em 1865 na Estância da Graça, próxima de Pelotas, na propriedade pertencente ao Comendador João Simões Lopes, um próspero fazendeiro, charqueador e dono de uma olaria, vindo de Portugal para o Brasil no início do século XIX. O pai de Simões Lopes Neto foi um contador de causos e isso deve ter influenciado o futuro escritor. No entanto, preferiu ensinar-lhe as coisas do campo, como a lida com o gado, antes de enviá-lo aos estudos. Simões Lopes Neto entrou para a escola em Pelotas aos onze anos de idade e, mesmo sendo o mais velho e o que menos sabia, com o tempo foi se superando até destacar-se dos demais colegas. Fez seus estudos preparatórios no Rio de Janeiro e estudou no Colégio Abílio, mas pouco se sabe sobre esse período. Por algum tempo acreditou-se que tivesse cursado Medicina, mas nada foi comprovado nesse aspecto. Em 1888, Simões Lopes Neto inicia a sua carreira jornalística em *A Pátria*, de propriedade de seu tio Ismael Simões Lopes, com textos irreverentes e situações engraçadas do cotidiano transcritos na coluna *Balas de Estalo*. Essa coluna, que durou até 1891, também fez parte do jornal *Diário Popular* junto com outra coluna chamada *Tesoura Hilariante*. Simões Lopes Neto usava vários pseudônimos para assinar suas colunas, sendo esse um “período risonho e franco, em que João vive ainda sustentado pelo pai, em boa casa de Pelotas, sob as asas do avô, fazendo seus *triolet*s²⁵” (CHIAPPINI, 1987, p. 30). A partir de 1912, Simões Lopes se dividia entre a direção do *Correio Mercantil* e o trabalho na redação de *A Opinião Pública* (CHIAPPINI, 1987, p. 34). As incursões no teatro iniciaram em 1890, montando peças de muito humor sobre costumes e tipos locais.

Ligia Chiappini, em seu livro *No entretanto dos tempos*, relata que “vulgarizou-se a ideia de uma certa ingenuidade” (CHIAPPINI, 1987, p. 97) de Simões Lopes Neto ao escrever as suas obras, o que explicaria a “espontaneidade” de seus textos apontadas por seus críticos. A autora, no entanto, entende que isso não seria possível sem que Simões Lopes Neto tivesse um projeto definido. Para justificar esse posicionamento, Chiappini afirma que é possível identificar esse mesmo projeto a partir dos escritos do autor pelotense: “poderemos talvez reconstruir um projeto consciente e explícito, bastante integrado nos ideais da intelectualidade

²⁵ O *triolet* é um poema de forma fixa, originário da França. São, em geral, estrofes de oito versos sendo o 1º, o 4º e o 7º, repetidos, e o 8º a repetição do 2º (CHIAPPINI, 1987, p. 29).

brasileira do início do século, no qual é possível perceber certa especificidade” (CHIAPPINI, 1987, p. 98).

A autora refere-se ao texto de uma das conferências de Simões, de 1906, que foi usado na introdução de *Contos gauchescos*. No texto da conferência, segundo a autora, Simões fala da importância de cada pedaço do Rio Grande que guarda uma parte da história de lutas pelo território e critica o esquecimento também fora do estado. Não há, no entender de Simões, algo que recorde os feitos que os mantenham vivos na memória do povo. Chiappini completa dizendo que é a partir deste momento que fica definido o projeto cultural de Simões: “lutar contra o esquecimento, provocado pelo silêncio dos brasileiros sobre o seu passado de lutas, na conquista do território e no trabalho da civilização” (CHIAPPINI, 1987, p. 100). Esse projeto, segundo Chiappini está de acordo com as ideias de outros autores e pensadores da época como Silvio Romero, Mello Soares, Rodrigo Otávio, entre outros.

Ainda na conferência de 1906, Simões assegura que contar a história do Rio Grande seria uma maneira de afirmação da brasilidade. O escritor pelotense acreditava que “recordar é reviver”, mas também não era contrário aos avanços que o progresso pudesse oferecer. Lamentava, no entanto, que os hábitos, usos e costumes estavam em desacordo com o meio e a cultura regional. Chiappini ainda completa dizendo que desse “senso crítico em relação aos valores importados é que lhe vem o desejo de estudar, pesquisar, para conhecer ‘a nós mesmos’ bem como a resistência aos modelos do Centro” (CHIAPPINI, 1987, p. 101). Assim sendo, Simões via a educação do povo como forma de fortalecer o sentimento nacional para resistir à influência cultural de outras nações. O seu projeto configurou-se como didático, para ser desenvolvido nas escolas a partir de livros voltados às coisas nacionais e regionais. Os livros deveriam ser produzidos por brasileiros, com assuntos brasileiros que animasse o sentimento nacional. Sob esta análise, Chiappini defende a ideia de que o projeto de Simões, encontrado nessas conferências, estendeu-se por toda a sua obra. A obra de Simões Lopes Neto não teve o reconhecimento imediato, nem mesmo teve tempo pra ouvir os primeiros comentários favoráveis, pois morreu pobre em 1916. No entanto, a sua obra regionalista composta pelas trovas, quadras, contos gauchescos, tendo Blau Nunes com o personagem principal da representação simbólica do gaúcho, e as lendas serviu para apresentar o legado dos antepassados e divulgar o seu culto.

2.3.2 Alcides Maya

Alcides Castilho Maya²⁶ desde cedo teve destaque no meio intelectual. Foi aluno de Apolinário Porto Alegre. Publicou seu primeiro livro, *Pelo futuro*, em 1897, quando tinha dezoito anos de idade. Nesse livro, Maya critica os novos escritores que copiam os estilos poéticos dos poetas estrangeiros. Segundo Martins:

Alcides não compartilha dessa neurose e satanismo, que atacara a literatura da segunda metade do século 19. Ao invés do livro de versos, ele começa pelo ensaio, pelo estudo de ideias e doutrinas, pregando um nacionalismo literário, sensível aos autênticos valores que definem a nação e lhe imprimem fisionomia particular no panorama universal. (MARTINS, sd, p. 10).

Maya desenvolveu desde cedo o seu pensamento sobre a literatura tendo para isso um forte senso crítico, embasado nas suas muitas leituras. Isso vai aparecer mais, claramente, em 1900 em seu livro *Através da imprensa*, uma seleção de textos publicados na imprensa diária com temas sobre arte, crítica literária, histórica e sociológica. Nessa obra, Maya “revela acuidade aos fenômenos literários regionais e universais e introduz os novos conceitos a que deveria obedecer a crítica das ideias e, especialmente, das obras de elaboração literária” (MARTINS, sd, p. 13). Em *Através da imprensa*, o autor critica o Romantismo por ter exagerado o sentimentalismo, mas que prestou um grande serviço ao romper com o classicismo. Por outro lado, ele elogia o Naturalismo por ser um protesto contra “a fantasia desregrada”. Maya criticou as obras de Sylvio Romero que trataram da história da literatura brasileira. Uma das críticas mais contundentes diz respeito aos estudos de Romero sobre a formação étnica do brasileiro. Enquanto Romero afirmava que a formação do brasileiro passava pelo elemento africano, Maya contrariava dizendo que isto não se aplicaria ao gaúcho. Pelo contrário, o negro, para Maya, teve pouca influência, diferente do que aconteceu em outras regiões do país. Maya enaltece a importância do índio na formação do gaúcho que, por seu intermédio veio o gosto pelas lides pastoris. Observe-se as palavras do autor:

O gaúcho, o tipo principal do Rio Grande, nas relações campesinas, não é um produto do negro com o branco, e sim do último com o índio. O gaúcho não foi, não é apenas um representante econômico do Rio Grande; porém também o representante glorioso e invicto de organização política, pelas faculdades de ação e de resistência que o distinguem (MAYA, 1900, p. 33).

²⁶ Nasceu em São Gabriel em 15 de outubro de 1878 e faleceu no Rio de Janeiro em 2 de setembro de 1944.

Apesar de sua importância para a crítica literária, foi com as obras *Ruínas vivas* (1910), *Tapera* (1911) e *Almas bárbaras* (1922) que Maya se destacou como um escritor representativo do regionalismo. Segundo Masina, suas obras “seguem o modelo romântico-naturalista que idealiza o passado, lamenta o presente e teme o futuro” (MASINA, 2004, p. 98). A autora ainda afirmou que a produção literária de Maya apresenta uma forte influência da cultura platina na literatura brasileira. No entanto, ela se apresenta em forma de denúncia a marginalização e o sofrimento do gaúcho da campanha que, em um “processo de mediação performática leva-o a emprestar sua própria voz às personagens, silenciadas pela opressão feudal imposta pelo sistema agropastoril vigente” (MASINA, 2004, p. 98).

Em uma carta ao seu amigo Rubens de Barcellos, Maya afirmou que se tornara um romancista por amor a sua gente e a sua terra, que por uma série de motivos sentiu o desejo de mostrar “que o Rio Grande encerrava tesouros de idealização em natureza, história, costumes e tipos” (apud MARTINS, sd, p. 57). Percebe-se que há indícios de que o escritor tinha em mente um projeto literário que identificasse o estado do Rio Grande do Sul. Maya confirma o seu posicionamento em relação à cultura popular em seu artigo *Um apelo: a poesia popular no Rio Grande*, onde relata que os grandes povos não possuem apenas grandes obras de arte, mas “existe também a produção anônima, coletiva, profundamente reveladora, que, brotando espontânea do seio popular, reprodu-lo na imponência de seu entusiasmo, na pureza de seu sentir e na vibratibilidade simples de seu estro” (MAYA, 1897, p. 16).

Maya enuncia em seu texto que a maioria das produções poéticas, sendo muitas delas coletadas por Cezimbra Jacques, possuía como tema as batalhas e guerras que ocorreram no Rio Grande do Sul, especialmente, a Revolução Farroupilha. A poesia sul-rio-grandense, consoante o autor, “possui também muitas lendas africanas, mal afeiçoadas à língua portuguesa, e fragmentos de tradições indígenas” (MAYA, 1897, p. 19). No entanto, o autor não apresenta quais seriam essas lendas africanas.

Ao tratar da cultura do Rio Grande do Sul através de suas lendas, Maya publicou um artigo na *Revista Ilustração Brasileira*²⁷, de outubro de 1922, intitulado *Lendas do Sul*. Inicialmente, ele descreve o “predomínio dos eruditos e escolásticos, protegidos dos príncipes, dos nobres, da igreja, sobre as primeiras manifestações literárias do povo” (MAYA, 1922). Segue seu artigo valorizando o resgate da cultura popular pelo Romantismo, pois graças a ele “a tradição impôs-se, apareceram riquíssimas coleções de populário, remontou-se por toda parte à origem étnica dos cancioneros e a literatura emancipada de princípios

²⁷ Essa revista não possui paginação. Todas as citações trarão apenas o nome do autor e o ano.

absurdos, arbitrários e compressores surdiu sob uma luz mais vívida e verdadeira” (MAYA, 1922). O autor ainda se refere às lendas e sagas europeias, destacando nelas a importância legendária, heroica e mística para os povos antigos:

São os grandes modelos; mas é tão notável a influência dos lendários sobre a existência dos povos que, embora conservados anonimamente, esparsos, em fragmentos, sem o retoque dos artistas de gênio, representam uma fonte de energia ou de consolo para as nacionalidades que os guardam. De consolo para as raças que tomaram, o consolo que é a saudade dos velhos; de energia para os povos em formação, a beleza vista e sentida do que passou, gerando o sonho da beleza futura (MAYA, 1922).

Nesse contexto, Maya entendia que os mitos não dependiam da língua, nem da raça, nem da civilização, mas correspondiam a zonas culturais. Segundo o autor, é assim que alguns poemas míticos de épocas passadas foram convertidos em lendas e “afeiçoados a nossa índole, adaptados ao nosso viver campesino” (MAYA, 1922). Como ilustração, o autor narrou a lenda da *Mboitatá* que, de acordo com ele, ouvira quando muito jovem de seu mestre, Apolinário Porto Alegre. Na obra de Alcides Maya, no entanto, não foram encontradas outras lendas que pudessem compor um projeto identitário cultural mais amplo.

Moisés Vellinho, em *Letras da Província*, comenta o conjunto da obra de Alcides Maya partindo da objetividade dos temas e interesse cultural nos assuntos de índole regional. Porém, aos poucos ele iria perder “a simplicidade que caracteriza suas páginas de estreia” por ostentar “um verbalismo laborioso e enfático”. As tentativas de Maya no regionalismo, de acordo com Vellinho, “ficaram aquém das responsabilidades que ele contraíra através das obras de mocidade” (VELLINHO, 1960, p. 8-9).

2.3.3 Roque Callage

Dentro do grupo engajado no projeto de identidade regional, outro nome que se destaca é do santa-mariense, Roque Callage²⁸. Segundo o seu biógrafo, Propício da Silveira Machado, mesmo nascido em família de poucos recursos e quase sem ter acesso aos estudos regulares, Callage buscou o conhecimento através da prática autodidata. Além de escritor, contista, poeta entre outras coisas foi também conferencista. Viajou pelo estado proferindo palestras e conferências. Em uma delas, no ano de 1908, ocorrida no município de Dom Pedrito, um médico local assegurou que Callage deixou “magnífica impressão entre os que

²⁸ Roque Callage nasceu em Santa Maria, Rio Grande do Sul, em 13 de dezembro de 1886, e faleceu em Porto Alegre, em 23 de maio de 1931.

lhe foram ouvir a palavra brilhante e de entusiásticos louvores ao Rio Grande”. Logo após foi à Bagé para outra conferência, e mostrar “o amor que já naquela época votava às coisas de sua terra e de sua gente” (MACHADO, 1975, p. 35). Depois de mudar-se para São Gabriel, Callage passou a trabalhar como jornalista nos periódicos *A Tribuna*, *O Comércio* e *O Diário da Tarde* tendo boa repercussão pelo interior do estado. Os seus livros seguem a temática regionalista em que se aprofunda em um projeto de identidade regional: *Prosas de ontem* (1908), *Escombros* (1910), *Terra Gaúcha* (1914), *Crônicas e Contos* e *Terra Natal* (1920), *Vocabulário Gaúcho* (1926), *Quero-Quero* (1927) e *No Fogão do Gaúcho* (1929). Por ter a função de jornalista, Callage acompanhou algumas das forças revolucionárias, em 1923, e alguns episódios foram usados em *O Drama das Coxilhas*, publicado naquele mesmo ano.

O seu propósito como escritor regionalista foi se evidenciando nas suas obras. Em *Terra Natal*, Callage referiu-se ao “regionalismo como expressão latente de força em movimento aplicada ao senso estético e definindo todos os surtos do meio onde essa mesma força opera” (CALLAGE, 1920, 27). Através da literatura, o autor entendia ser a melhor forma de perpetuar os costumes, aspectos e paisagens, pois, do contrário, seria:

desconhecer a existência das pátrias que se engrandeceram pela pena dos seus escritores e pela lira de seus poetas que aprofundaram e cantaram suas origens. Tempo virá em que a nossa literatura regional, com todo esse conjunto de efeitos, desde as paisagens que nos enlevam, aos costumes que ainda perpetuamos no pedaço do rincão natal, reafirme para o futuro, as singularidades imperecíveis da nossa tradição (CALLAGE, 1920, p. 34).

Percebe-se a preocupação de Callage em relação às tradições e às lendas por não serem lembradas e estarem em vias de desaparecimento. O escritor as comparou a “velharias inúteis que pouco a pouco se apagam na alma da nossa gente” (CALLAGE, 1920, p. 94). Callage percebia o tempo avançando, o progresso chegando, as lembranças e reminiscências se dispersando em outras coisas. Essas últimas, de acordo com o autor, eram vistas como vagas e indecisas projeções ou belezas do passado, perdidas em livros que não eram lidos, sequer eram abertos. Com este sentimento melancólico, Callage cita duas lendas consideradas por ele como genuínas do Rio Grande do Sul, apesar de o mesmo afirmar não serem lembradas pela geração de seu tempo: *O Negrinho do pastoreio* e *Fogo morto*.

Callage apelou para o saudosismo: “tenho ânsias de reviver existências já vividas, fragmentos de épocas já passadas” para viver “sonhos e ilusões que nunca mais palpitarão na aridez tumular da nossa alma nostálgica” (CALLAGE, 1920, p. 94). Em suas reflexões, o autor também se referiu às antigas festas e folguedos que não eram mais comemorados, como

festas de Natal, Ano Bom, Reis Magos, as festas juninas. Callage reporta-se aos tempos felizes que ficaram no passado e não sobreviveram ao presente. Para o autor, essa mudança estaria relacionada à falta de tempo para se recordar e reviver aquelas diversões que as pessoas viveram nos “bons tempos”, tais como ele. As pessoas já não se preocupavam em transmitir estas tradições para as novas gerações, ao passo que Callage se referia como um ser solitário em meio a tudo, “à margem do caminho”.

Nas suas obras, predominantemente, contos, podem ser encontrados vários elementos que fazem parte do *check-list* identitário. Entre eles estão as descrições sobre a paisagem, principalmente, no que se refere às representações simbólicas do gaúcho das coxilhas, sempre acompanhado de seu companheiro fiel, o cavalo. As lendas também ganharam espaço em sua obra. Na introdução de *No fogão do gaúcho*, Callage defende como única lenda de origem do Rio Grande do Sul o *Negrinho do pastoreio*. Segundo ele, não há outra que esteja “diretamente ligada ao homem e ao meio, expressão típica do ambiente que a gerou” (CALLAGE, 1929, p. 5) e que as outras seriam de origem guarani ou ibérica. O autor não escondeu a sua frustração ao afirmar que, mesmo em meio a tantas produções poéticas do cancionário gaúcho, pouco se produziu em termos de lendas.

Sob este aspecto, ao mesmo tempo em que apresenta o “homem rústico”, segundo suas próprias palavras, como a origem dessas lendas, Callage admirou-se por não haver nenhuma que se ajustasse ao passado do Rio Grande do Sul, que remontasse a uma época em que o povo ainda estava preso às coisas do mundo sobrenatural. Não se criou um *totemismo*, para citar sua expressão, exclusivo no Rio Grande do Sul. A sua decepção não poupou sequer Simões Lopes Neto quando analisou *Lendas do Sul*, mesmo reconhecendo como uma “interessante coletânea”. A partir de sua ótica, Callage concluiu que ficou “claramente demonstrada a absoluta ausência de cor local que se verifica no argumento e no próprio fundo dessas crendices populares” (Callage, 1929, p. 7). A justificativa apresentada para essa pobreza de lendas constitui-se no fato de ter sido o Rio Grande do Sul o último território a ser povoado, vivendo entre constantes conflitos bélicos, o que não oferecia tempo para produzir textos que exaltassem os seus próprios heróis. Assim, foi mais fácil adotar o que já existia em terras distantes e adapta-las ao meio ambiente do Sul.

2.4 O “GRUPO DOS OITO” E BARBOSA LESSA

O Romantismo já deixara de existir havia décadas, mas alguns de seus pressupostos deixaram marcas na continuação do projeto de construção identitária no Rio Grande do Sul.

Foi assim que, a partir do fim da década de 1940, um grupo de estudantes secundaristas consolida o processo que iniciara com o Partenon Literário, passou por Cezimbra Jacques e seguiu com Lopes Neto. O que passou a existir foi uma reelaboração do projeto por parte do escritor Barbosa Lessa²⁹.

Barbosa Lessa fundara um jornal no antigo Colégio Gonzaga, em Pelotas, no ano de 1942, chamado *O Gonzagueano*, e publicava contos cujos personagens principais eram tidos como heróis da história rio-grandense. Quando passou a morar em Porto Alegre, em 1945, Lessa se ofereceu para trabalhar como redator da Editora Globo, escrevendo matérias de temas variados. Sua trajetória de escritor regionalista, no entanto, iniciou no ano seguinte. Em uma das revistas da editora, *Província de São Pedro*, que tratava de temas específicos do Rio Grande do Sul, Lessa publicou um conto que tinha como pano de fundo um episódio da Revolução Farroupilha.

Em artigo de maio de 1947, intitulado *Tropeiros*, Lessa descreveu a mudança pela qual passou o povo gaúcho e os seus costumes. Percebe-se um tom melancólico do autor no início da reportagem, ao mesmo tempo de exaltação aos costumes do estado, ao dizer que o Rio Grande do Sul foi uma “terra legendária, cenário de histórias aventureiras e de notáveis exemplos de heroísmo”, se constituindo em “uma terra extraordinária” em que “os trabalhos campeiros – domas, rodeios, cavalcadas – eram cheios de encanto e poesia” (LESSA, 1947, p.28). No entanto, de acordo com os argumentos de Lessa, com o progresso vieram os aramados, o gaúcho passou a ser peão de estância, não havendo mais gado selvagem, nem rodeios, nem as distâncias abertas a serem percorridas. Apesar de todas as mudanças, ainda havia um remanescente dos velhos tempos: o tropeiro. Se na Serra havia o trem que levava o gado no lugar do tropeiro, na Campanha Gaúcha, em que os trilhos do trem não haviam chegado plenamente, “é o tropeiro que, com seu pingo escarceador e a sanfona na garupa, leva a gadaria de cruzada pelas várzeas e coxilhas, rumo aos frigoríficos de Pelotas e Rio Grande” (LESSA, 1947, p. 30). Na avaliação de Zalla, Barbosa Lessa fez uma releitura criativa da tradição gauchesca e aponta uma solução intermediária em que o gaúcho a cavalo ainda sobrevive nas margens do progresso:

Haveria, assim no sul do estado, um reduto para o filho do andarengo do século XVIII, cantado em verso e prosa pela gauchesca platina e sul-rio-grandense, e que, como ele, vivia em liberdade, no lombo de seu cavalo. Lessa constrói uma imagem do gaúcho como homem do campo, mas não qualquer campo, mas a pampa gaúcha antes e/ou fora dos limites dos

²⁹ Luiz Carlos Barbosa Lessa nasceu no município de Piratini, em 13 de dezembro de 1929, e faleceu em Camaquã, a 11 de março de 2002.

cercamentos, e não qualquer homem, mas aquele que vivia do trabalho nômade (ZALLA, 2010, p. 92).

Analisando o artigo de Lessa, percebe-se a preocupação demonstrada pelo autor com o futuro dos costumes e das tradições gaúchas. Em seu livro *Nativismo – um fenômeno social gaúcho*, Lessa nomeou Cezimbra Jacques como o “mentor do gauchismo cívico” (LESSA, 1985, p.40) e Simões Lopes Neto como a erudição que faltava no processo de busca de um civismo e patriotismo a partir dos costumes e tradições do Rio Grande do Sul. Segundo o autor, pelos idos da década de 1940, o Rio Grande do Sul andava bastante esquecido de seus costumes e de si mesmo, principalmente, após a queima de todas as bandeiras regionais ordenadas por Getúlio Vargas, em 1937. Foi dessa forma que ele decidiu reunir assinaturas para criar um clube tradicionalista. Em um caderno, ele colocou o seguinte texto:

Aqui trazemos um convite aos gaúchos que, embora residindo nesta capital e tendo hábitos citadinos, guardam ainda nas veias o sangue forte da terra rio-grandense. É sobre a fundação de um clube tradicionalista. Terá como finalidade reunir no mesmo rodeio os guapos das muitas querências do Rio Grande, mas agora residindo em Porto Alegre. Viva o Rio Grande do Sul (LESSA, 1985, p. 57).

Foi durante a coleta de assinaturas que Barbosa Lessa soube de um grupo de rapazes que também estavam engajados na proposta de retomar o culto às tradições gaúchas. Em 1947, o estudante Paixão Cortes fundou o Departamento de Tradições Gaúchas do Grêmio Estudantil Júlio de Castilhos e com alguns amigos acenderam a primeira Chama Crioula, o que deu início aos festejos da Semana Farroupilha. No entanto, o encontro entre Barbosa Lessa e o grupo liderado por Paixão Cortes somente aconteceu quando esses últimos fizeram uma escolta a cavalo dos restos mortais de David Canabarro para Porto Alegre, trajados à gaúcha. A partir desse momento, os encontros foram acontecendo para preparar as bases do movimento tradicionalista e a criação do primeiro Centro de Tradições Gaúchas, fato que se realizou em abril de 1948, surgindo o 35 CTG.

O grupo deu início a um novo projeto de construção e consolidação da identidade regional do Rio Grande do Sul. Por conta disso, passou a ser conhecido como o Grupo dos Oito e era formado por Cyro Dutra Ferreira, João Machado Vieira, Fernando Machado Vieira, Antônio João Sá de Siqueira, Ciro Dias da Costa, Cilso Campos, Orlando Jorge Degrazia e João Carlos Paixão Cortes³⁰. A este grupo veio se integrar Barbosa Lessa, tornando-se o

³⁰ Apesar de ter sido importante para a criação da identidade regional do Rio Grande do Sul, não analisaremos o trabalho de Paixão Cortes, pois ele não trouxe muitas contribuições para o objeto desse estudo.

idealizador do movimento. Todos eles se constituíram naquilo que Nedel chamou de *folcloristas do tradicionalismo*:

Grupo composto de jovens agitadores culturais entre vinte e trinta anos, recém-egressos do interior do estado, procedentes de famílias remediadas residentes em pequenas cidades de antigas zonas de criação pecuária. Iniciantes em matéria folclórica, eles foram fundadores ou incorporados ao grupo de oito estudantes que, ao final dos anos quarenta, passara a se dedicar à fabricação sistemática de rituais e *tradições* criadas para serem encenadas nos *Centros de Tradições Gaúchas* (CTGs) – espaços de celebração e demarcação identitária que ainda hoje conferem materialidade ao imaginário gauchesco (NEDEL, 2005, p. 7-8).

Consoante Barbosa Lessa, o grupo não seguia qualquer modelo pré-existente, por isso tiveram que buscar pela própria intuição o rumo que seria seguido. O grupo conhecia os escritores regionalistas, como Augusto Meyer, Coelho de Souza, Manoelito de Ornellas, Othelo Rosa, Moisés Vellinho, Walter Spalding, Simões Lopes Neto e Dante de Laytano. Também soube da existência do Grêmio Gaúcho, no entanto, Lessa afirma que “não havia nem sinal de gauchismo naquela sociedade recreativa” (LESSA, 1985, p. 60). Passou a ser criado e sistematizado tudo o que se referisse às tradições gaúchas, começando por dar nome ao conjunto de vestimentas tradicionais do gaúcho, o que ficou conhecido por *pilcha*. Foi coletado tudo o que fosse referente à música, às danças, ao conjunto de roupas que compõem o vestuário, aos equipamentos de encilhar o cavalo, ao vocabulário característico da campanha gaúcha e até mesmo a forma de se cumprimentarem. A tarefa de criar as tradições gaúchas foi explicada por Lessa:

Quando algum elemento faltasse para a nossa ação, nós teríamos de suprir a lacuna de um jeito ou de outro. Assim, por exemplo, qual o adjetivo que daríamos a nós mesmos quando estivéssemos vestidos à gaúcha? Alguém sugeriu “aperado”. Mas, “apero” é arriamento, é roupa de cavalo, o termo não ficava bem. Então, na ata de 8 de maio de 1948 o secretário Antônio Cândido se lembrou que *pilcha* é dinheiro ou o objeto de uso pessoal que possa ter valor pecuniário. “Vamos oferecer ao patrão de honra Paixão um churrasco, ao qual a indiada deverá ir toda pilchada”. E esse invento colou! (LESSA, 1985, p. 64)

A maior dificuldade encontrada pelo grupo, segundo o autor, foi encontrar canções que pudessem ser identificadas como provenientes do popular, pois se percebeu que o cancionário gaúcho era muito pobre. Lessa assumiu também a criação de um cancionário para que o público pudesse identificá-lo como sendo do Rio Grande do Sul. Dessa forma, surgiram

a toada *Negrinho do pastoreio*, a *Milonga do casamento*, *Milonga do bem-querer* e o chamamé *Balseiros do Rio Uruguai*.

Entre as obras de Barbosa Lessa, destacam-se *O sentido e o valor do tradicionalismo* (1954), uma tese sobre o movimento e sua importância para o Rio Grande do Sul; *Manual de danças gaúchas* (1956), em parceria com Paixão Côrtes; *O boi das aspas de ouro: histórias gauchescas* (1958); *Os guaxos: romance* (1959); *História do chimarrão* (195-); *Estórias e lendas do Rio Grande do Sul* (1960); *Rodeio dos ventos: uma síntese fantástica da História do Rio Grande* (1978); *Aspectos da sociabilidade gaúcha – entre o “gaudério” e o “fandango”* (1985); *Era de Aré* (1993) e *Nheçu* (1999). Todas as obras tratam de assuntos relacionados aos costumes, tradições, lendas ou folclore do Rio Grande do Sul, incluindo imagens, ilustrações e fotos. Estão ali, catalogados e enumerados, todos os elementos que fazem parte do *check-list* identitário: canções, vestuário, danças, bebida típica (o chimarrão), um passado histórico e outros elementos que foram aos poucos acrescentados à lista. O projeto de criação das tradições do Rio Grande do Sul, ao invés de trazer o caráter romântico do século XIX, trouxe um estatuto racionalizado, programado e projetado para ser executado, espalhado e cultuado por todo o estado.

Mesmo residindo em São Paulo, em 1954, Barbosa Lessa lançou a sua tese *O sentido e o valor do tradicionalismo*. Para ele, o Tradicionalismo se constituiria em um movimento popular, realizado através dos Centros de Tradições Gaúchas (CTG), não como uma forma de retornar ao passado, mas para construir o futuro. Para alcançar os seus objetivos, o Tradicionalismo se serviria, entre outras coisas, do folclore e da literatura, mas sem confundir o folclorista e o tradicionalista. Os tradicionalistas não precisariam tratar o folclore de forma científica, mas estariam agindo eficientemente se buscasse nos estudos dos folcloristas a base de ação para reafirmarem “as vivências folclóricas no próprio seio do povo” (LESSA, 1954, p. 7).

Barbosa Lessa também reconhece, em seu livro, que o movimento de invenção das tradições não se constituiu em uma novidade nem mesmo uma exclusividade do Rio Grande do Sul. Ele afirma ser esse um fenômeno que ocorreu em outros países e outras épocas para “reforçar a imagem nacional e diferencia-la de outras nações que, por vizinhança ou prestígio, ameaçam absorvê-la culturalmente” (LESSA, 1985, p. 68). Para incorporar ao seu discurso de legitimação, Barbosa Lessa menciona o livro de Hobsbawm, *A invenção das tradições*, e os exemplos que o pesquisador britânico trouxe sobre o uso do traje xadrez dos escoceses e a pompa do cerimonial britânico no castelo de Buckinham. Lessa encerra o assunto sobre a questão da criação e invenção das tradições regionais do Rio Grande do Sul afirmando que

tudo foi adaptado para o caso do Rio Grande do Sul e caso algum peão de estância sentir “necessidade de desfilar bem *pilchado* no dia 20 de setembro, pouco adianta um teórico fazê-lo compreender que isto seja bom, bonito, feio, atrasado, cívico, lindo ou reacionário” (LESSA, 1985, p. 69). Especificamente, sobre as lendas do Rio Grande do Sul, Barbosa Lessa tratou de oferecer o máximo de elementos para o seu projeto de criação da identidade regional. Da mesma forma, foi o responsável pela sistematização das lendas.

2.5 A CONFERÊNCIA DE DARCY AZAMBUJA

Darcy Azambuja não desenvolveu um projeto identitário específico como Cezimbra Jacques ou Barbosa Lessa, porém apresentou as suas ideias sobre o que ele acreditava ser entendido como elementos representativos da identidade cultural do Rio Grande do Sul. Entre esses elementos está tudo o que se refere ao folclore.

Em conferência realizada em um seminário sobre estudos gaúchos, sob o título *Principais lendas folclóricas do Rio Grande do Sul*, Azambuja trouxe a sua definição de folclore. Para o autor, folclore seria “o estudo da poesia popular, das tradições, contos, lendas, crenças, superstições, usos, provérbios populares”, ou ainda tudo o que dissesse respeito à literatura popular: mitos, contos, fábulas, adivinhas, música, poesia, provérbios, sabedoria tradicional e anônima (AZAMBUJA, 1956, p. 3). Sob esse aspecto, o autor questiona quais seriam as principais lendas populares e tradicionais do Rio Grande do Sul. Analisemos que disse o autor:

Evidentemente, socorrendo-me do critério adotado, estão, em primeiro lugar aquelas que tenham sido criadas pelos meios populares, obra quase sempre em colaboração coletiva, surgidas quase sempre como um simples tema conciso, enriquecido através do tempo pela contribuição de inúmeros repetidores, segundo o velho prolóquio – quem conta um conto aumenta um ponto.

[...]

Em segundo lugar, as lendas que, mesmo de autoria total ou parcial de um indivíduo, conhecido ou não, foram aceitas pelo povo e incorporadas ao seu patrimônio espiritual e moral, como filhas de sua própria alma.

Por último, as que, com esses sinais peculiares, provieram de outros povos, regiões e culturas, mas foram assimilações, perfilhadas pelo povo de cujo folclore se trata e incorporadas ao acervo coletivo como criações próprias (AZAMBUJA, 1956, p 3).

Azambuja esclarece que passaria a referir-se às principais lendas do Rio Grande do Sul e não àquelas que existiam no estado. Ao adotar esse critério, o autor afirma que havia

somente três lendas que poderiam ser designadas como populares do Rio Grande do Sul: a do Negrinho do Pastoreio, a da Mboitatá e a do Lobisomem. Quanto às lendas da Salamanca do Jarau, Mula-sem-cabeça, do Caapora, ou Caipora, e a de Sepé Tiaraju, segundo Azambuja, não apresentam o caráter temporal e espacial das três primeiras lendas citadas, mal sobrevivem ou são quase ignoradas, quando não são desconhecidas, em muitas regiões do Rio Grande do Sul (AZAMBUJA, 1956, p. 4). Ao contrário do que escreveu Alberto Coelho da Cunha (Vítor Valpírio), na *Revista Parthenon Literário*, Darcy Azambuja não considerou folclore rio-grandense as lendas e mitos indígenas, sejam guaranis, tapes, charruas ou minuanos. Observe-se a justificativa do autor:

E assim penso porque esses povos e tribos não eram e não se tornaram povo rio-grandense, e, principalmente, porque suas lendas, salvo uma que outra, não se incorporaram em nossa cultura popular, não falaram à alma de nossos antepassados. Em uma ou outra região, ou melhor, na região missioneira, foram conhecidas em outras épocas, porém não persistiram: morreram para o nosso povo, desapareceram da memória coletiva. São objeto da etnologia, não fazem parte do nosso folclore (AZAMBUJA, 1956, p 4).

Azambuja do mesmo modo afirma que cerca de noventa por cento das lendas recolhidas não poderiam ser consideradas como folclóricas do Rio Grande do Sul, citando a coletânea de Dante de Laytano com mais de oitenta lendas que existiram ou ainda circulavam pelo estado. O autor admitia ser preciso muita coragem para aceitar o fato de haver uma pobreza em criar um folclore exclusivo, assim como considera lenda, verdadeiramente, popular sul-rio-grandense apenas a do Negrinho do pastoreio (AZAMBUJA, 1956, p 4).

2.6 A SISTEMATIZAÇÃO DAS LENDAS

Thiesse nos mostrou que as nações passaram a ser concebidas a partir de um *check-list* identitário e o processo iniciaria com a coleta do legado deixado pelos antepassados. Depois disso, conforme suas próprias palavras, o processo de formação da identidade consistiria em espalhar o culto. As lendas do Rio Grande do Sul tornaram-se elementos importantes no projeto de construção da identidade regional. Percebe-se que o Partenon Literário apresentou um número reduzido de lendas. Cezimbra Jacques, por sua vez, trouxe uma quantidade maior, entre elas a lenda do *Creoulo do Pastoreio*, *Boitatá*, *da Serra do Caverá*, *da Lagoa do Parobé*, e da *Nau Catarineta*, sem especificar as suas fontes. A partir de Cezimbra Jacques percebe-se que as lendas passaram por uma sistematização que garantiria uma continuidade

histórica e a incorporação de elementos lendários e míticos ao folclore regional para com isso legitimar o projeto identitário.

Simões Lopes Neto foi o primeiro a criar uma sistematização das lendas quando apresenta a obra *Lendas do Sul* dividida em três partes: Lendas do Sul, Missioneiras e Do Centro e Norte do Brasil. Na primeira, foram apresentadas as lendas *Mboitatá*, *A Salamanca do Jarau* e *O Negrinho do Pastoreio*. Na segunda, *A mãe do ouro*, *Cerros bravos*, *A casa de Mbororé*, *Zaoris*, *O anguera*, *Mãe mulita* e *São Sepé*. Finalmente, Lopes Neto apresentou as lendas *O caapora*, *O curupira*, *O Saci*, *A Uiara*, *O Jurupari*, *O Lobisomem*, *A Mula-sem-cabeça*, uma referência à lenda dos *enterros*, sobre tesouros enterrados, almas penadas, e uma breve citação de lendas de animais.

Dante de Laytano traz em *Lendas do Rio Grande do Sul*, publicado inicialmente em 1956, sua contribuição para uma sistematização mais complexa. Laytano divide as lendas por ciclos: do cavalo³¹, do ouro³², da religião³³, dos animais, aves e pássaros, das águas, do índio, do negro, das plantas, aves e flores, e da natureza (LAYTANO, 1984, p. 232-240).

Barbosa Lessa, por sua vez, apresenta a sua sistematização em *Estórias e lendas do Rio Grande do Sul* (1960?). Na introdução, o autor explica os critérios usados para selecionar as lendas. Percebe-se que o autor preocupou-se com o fato de o livro se destinar não apenas a leitores do Rio Grande do Sul. Segundo, que a literatura oral sul-rio-grandense estaria relacionada “às várias e antagônicas correntes de formação do povo gaúcho”, e que seria necessário fazer não apenas uma seleção, mas dar uma “certa orientação sistemática”. Isso poderia esclarecer algumas lendas de caráter religioso e indígena. Observemos as palavras de Lessa:

Com base na evolução do povo rio-grandense, pois, realizamos a presente tentativa de sistematização das lendas e estórias gaúchas – trabalho este que naturalmente mostrará falhas, mas que, por outro lado, terá aberto o caminho para outras e futuras construções, mais exatas e menos deficientes (LESSA, 1960, p. 9).

A proposta de Lessa, de acordo com suas palavras, era de abrir caminho para outros estudos e construções lendárias que pudessem ser agregadas ao conjunto de lendas do folclore

³¹ *Negrinho do pastoreio* traz uma narrativa resumida a partir da versão de Simões Lopes Neto.

³² *A Salamanca do Jarau* – o autor cita a localização da salamanca e faz uma breve referência da origem do nome salamanca. Em um parágrafo, com o texto entre aspas, Laytano faz uma breve narrativa que é um resumo do conto de Lopes Neto.

³³ *Sepé Tiaraju* – Laytano, de forma bastante sucinta diz se tratar de um cacique educado pelos jesuítas, que tinha na testa um lunar como um emblema divino, e morreu durante a guerra Guaranítica, sendo que sua alma subiu aos céus e passou a ser considerado um santo.

regional. Como forma de legitimar essa sistematização, Lessa faz um breve histórico sobre a formação do Rio Grande do Sul, incluindo uma descrição geográfica, passando pelos grupos indígenas que habitavam o estado, a formação das reduções jesuíticas, a chegada dos portugueses e as guerras contra os espanhóis pela ocupação do território.

Pela sistematização de Lessa, as lendas foram divididas em assuntos ou motivos: *No princípio era luz*, *O dilúvio*, *Aré salva-se do dilúvio*, *Origem das gentes*, *Origem dos animais*, *A Mboi-tatá* e *Origem das plantas* remetem ao mito da criação do mundo e do homem. Lessa reconta as lendas para servir ao seu projeto. Por exemplo, a lenda *Mboitatá*, de Lopes Neto, constitui-se em um texto único que inclui o mito do dilúvio, a morte dos animais e a transformação da *Mboiguaçu* em *Mboitatá*. O autor, por sua vez, apropriou-se dos três primeiros capítulos do conto de Lopes Neto e deu o título *Num tempo muito antigo*, (LESSA, 1960, p. 23-25). Da mesma forma, *A Mboitatá – a Mboiguaçu pegou a comer carniça* (LESSA, 1960. 34-37), é uma apropriação de Lessa do texto restante da *Mboitatá* de Lopes Neto³⁴.

As lendas seguintes apresentadas por Barbosa Lessa estão relacionadas aos elementos autóctones, colonizadores espanhóis e portugueses e ao escravo africano: *Estórias dos índios do pampa*, *As Missões jesuíticas*³⁵, *Estórias de fundo cristão*, *A árvore símbolo: o umbu*, *A guerra de Espanha e Portugal contra os índios Guarani*³⁶, *Colonização por gente brasileira*, *As riquezas jesuíticas*, *Colonização portuguesa*, *As primeiras estâncias*, *A presença do negro*, *As primeiras cidades*, *A capital: Porto Alegre*, *As guerras*, *Estórias que as mulheres contam*, *Estórias que os homens contam*³⁷, *O santo dos homens do campo*³⁸.

Assim como Lessa, Antônio Augusto Fagundes disponibiliza uma sistematização das lendas em *Mitos e lendas do Rio Grande do Sul* (2000). Inicialmente, ele apresenta a sua definição de mitos e lendas. Sobre os mitos, não há uma divisão, mas apenas as citações de alguns bastante comuns ao imaginário, com o Lobisomem e as bruxas, por exemplo. Especificamente, sobre as lendas, o autor as divide por ciclos e que são: *Ciclo das lendas indígenas*, *das lendas missioneiras*³⁹, *das lendas geográficas*, *das lendas etiológicas*, *das*

³⁴ Em notas de rodapé, Barbosa Lessa cita a fonte de Simões Lopes Neto.

³⁵ Neste capítulo, entre outras lendas, encontra-se *O sacristão e a Teiniaguá*, que é parte de *A Salamanca do Jarau*, de Lopes Neto.

³⁶ O título é *São Sepé*, uma síntese do texto de Ornellas.

³⁷ Traz duas narrativas de *A Salamanca do Jarau*, de Lopes Neto: *As sete provas do Jarau* e *O pacto com a teiniaguá*.

³⁸ O autor apresentou a lenda *O Negrinho do pastoreio*, uma reprodução do conto de Lopes Neto.

³⁹ O autor traz duas lendas: *Salamanca do Jarau* (FAGUNDES, 2000, p. 44), uma adaptação da versão de *O sacristão e a teiniaguá*, de Lopes Neto; e a lenda de *São Sepé* (FAGUNDES, 2000, p. 48) em que é dito apenas que se tratou um índio valente e bom, que lutou para defender a sua terra e fala sobre o lunar na testa.

*lendas dos escravos*⁴⁰, *das lendas de devoção*, *das lendas de tesouros*, *das lendas de assombração*.

Podemos perceber que não há uma unanimidade entre os pesquisadores sobre a sistematização das lendas. Cada um buscou separá-las de acordo com a sua interpretação, ou com os seus propósitos, porém é inegável que a intenção era a trazer a público tudo o que cada um entende pertencer à cultura sul-rio-grandense para, dessa forma, se constituir em patrimônio cultural.

⁴⁰ “Negrinho do pastoreio” traz uma versão resumida da lenda. Faz referência à perda de um cavalo, a procura durante a noite toda com um toco de vela, a punição do patrão, a morte e o formigueiro.

3 SEPÉ TIARAJU

A morte do índio guarani e missioneiro Sepé Tiaraju, durante a Guerra Guaranítica, em 1756, ficou envolta em mistérios e debates, o que alimentou o componente lendário do personagem. Mesmo após mais de duzentos e cinquenta anos, o assunto ainda se encontra no centro de muitos debates. Muitos autores falam de sua bravura e coragem, dois aspectos relevantes na representação simbólica do gaúcho. As controvérsias históricas não impediram, até contribuíram, para a sua recriação e ressignificação no presente a partir de pessoas e de grupos identificados, ou mesmo congregados, a movimentos sociais e tradicionalistas. Por conta disto, a sua representação simbólica entrou em disputa por municípios distantes da região das Missões.

A disputa ganhou legitimidade depois que foram sancionadas duas leis: a Lei de número 12.366, de 3 de novembro de 2005, do governo do estado do Rio Grande do Sul, que declara Sepé Tiaraju como Herói Guarani Missioneiro Rio-grandense; e a Lei 12.032 de 21 de setembro de 2009, assinada pelo vice-presidente do Brasil em exercício, José de Alencar, e que inscreve o cacique guarani no livro dos heróis brasileiros. Desta forma, em 2010 foi publicado pela Câmara dos Deputados um livro com ilustrações sobre a história de Sepé como forma de resgatar e atribuir “valor histórico, antropológico e cultural às Missões Jesuíticas” e, principalmente, ao líder guarani, legitimando-o como herói popular e Brasileiro (*Sepé Tiaraju: herói guarani, missioneiro, rio-grandense e agora brasileiro*, 2010, p. 10).

O mito de Sepé Tiaraju, como herói regional, passou a pertencer, efetivamente, ao conjunto de elementos que compõem o *check-list* para a formação da identidade e representação do gaúcho, a partir do começo do século XX quando Simões Lopes Neto publicou o poema *O lunar de Sepé*, em *Lendas do Sul* (1913). Entre a morte do chefe guarani e o registro do escritor pelotense, o nome de Sepé aparece apenas, conforme já foi visto e analisado, no poema épico de Basílio da Gama, *O Uruguai*. Antes de passarmos a análise dessa lenda é necessário fazer um breve histórico sobre as Missões para entendermos como ocorreu todo o processo de construção e, posteriormente, a ressignificação do mito de Sepé.

3.1 AS MISSÕES JESUÍTICAS

Após Colombo ter chegado à América, a Igreja católica emitiu a *Bula Inter Coetera*, em 1493, estabelecendo a divisão do Novo Mundo entre Espanha e Portugal, mas exigindo que os dois países permitissem e apoiassem a missão espiritual de converter os povos pagãos

nas terras encontradas. Assim, a Igreja católica enviou emissários de várias ordens religiosas: franciscanos, beneditinos, dominicanos e, principalmente, os jesuítas. Os primeiros jesuítas portugueses chegaram ao Brasil em 1549, liderados por Manoel da Nóbrega e ergueram um colégio em Salvador, Bahia. Foram justamente os jesuítas portugueses os primeiros a descenderem até o sul, entre 1605 e 1637, pela costa e “buscaram estabelecer-se nas adjacências do local em que muito mais tarde os açorianos estabeleceram Porto Alegre” (VELLINHO, 1970, p. 58).

Os bandeirantes, tirando proveito da unificação das coroas portuguesa e espanhola, entre 1580 e 1640, passaram a não respeitar o Tratado de Tordesilhas e deram início a várias incursões pelo interior do continente americano. Motivados por esse avanço dos bandeirantes em busca da prata das minas de Potosí, na atual Bolívia, os jesuítas espanhóis atravessaram o rio Uruguai para catequisar os guaranis e marcar a posse do território. Assim, em 1626 foi fundada a primeira Redução, chamada de São Nicolau do Piratini, pelo padre Roque Gonzáles, sendo criada a Província do Tape e ocupando toda a metade norte do Rio Grande do Sul. Foram criadas, a partir desta Redução, mais dezessete aldeamentos até o ano de 1633, constituindo a primeira fase das reduções jesuíticas.

Nessa passagem pelo estado, deixaram, através de livros, crônicas, mapas, dicionários, informações sobre raças e costumes indígenas, geografia, flora e fauna. Introduziram o gado vacum, ovino e cavalari, futura base da economia do território, e, junto com os índios, desenvolveram técnicas de criação e pastoreio que seriam apropriadas mais tarde pelos portugueses e seus descendentes. (*História Ilustrada do Rio Grande do Sul*, 1998, p. 42).

Desde os primeiros momentos das reduções, os bandeirantes faziam as suas incursões pelo Sul para escravizar os índios, já que esses eram cobiçados como mão-de-obra por serem treinados em técnicas agrícolas, carpintaria e olaria. Após o fim da União Ibérica, em 1640, com a derrota na batalha de Mbororé no ano seguinte, os bandeirantes cessaram as buscas atrás dos guaranis do Sul. Os jesuítas, no entanto, abandonam o território e passam para o outro lado do rio Uruguai, levando os índios, mas deixando o gado para trás. É esse gado que formará a grande vacaria que se espalhou por todo o território do Rio Grande do Sul formando manadas imensas que, muitos anos mais tarde, atrairão outros aventureiros.

O projeto de ocupação do território, por parte dos jesuítas, foi retomado a partir de 1682 com a fundação da redução de São Francisco de Borja. As Reduções que surgiram posteriormente foram: São Nicolau (1687), São Luís Gonzaga (1687), São Miguel Arcanjo (1687), São Lourenço Mártir (1690), São João Batista (1697) e Santo Ângelo Custódio

(1706). Esta segunda fase das reduções jesuíticas formou o que ficou conhecido como os Sete Povos.

Observa-se que nessas reduções havia uma grande organização através de leis, orçamentos, exército e chefes militares. Os índios educados pelos padres participavam do órgão administrativo, alguns, inclusive, recebiam *status* que equivalia aos fidalgos espanhóis. As reduções eram planejadas com as casas e prédios colocados em forma de tabuleiro. Também possuíam canais de irrigação para as lavouras, hortas e pomares que garantiam uma grande produção agrícola, assim como produziam vinho que era exportado para Montevidéu e Buenos Aires. Além da criação de gado, ovelhas, galinhas, patos e pavões, possuíam uma metalurgia que atendia as necessidades básicas, como a fabricação de machados e cunhas. Entre os produtos que mais rendiam lucros aos povos missioneiros, estavam o algodão, o fumo, açúcar, couro e a erva-mate, sendo que essa representava mais da metade de toda essa produção (ORNELLAS, 2012, p. 54-60).

Em algumas décadas, as reduções jesuíticas se tornaram independentes e, desta forma, se constituíram em um perigo para a coroa espanhola que via nelas um poder se consolidando e se preparando para formar um império à parte. Desde a criação da Colônia do Santíssimo Sacramento, no sul do atual território do Uruguai, pelos portugueses em 1680, os conflitos entre Portugal e Espanha pelos domínios do Sul do continente se intensificaram. Finalmente, em 1750, com o Tratado de Madri a colônia portuguesa passou para a Espanha, ficando as Missões com os portugueses. Se por um lado as duas coroas ibéricas celebraram a paz, por outro lado isso desencadeou um conflito bélico que ficou conhecido como Guerra Guaranítica (1750-1756), do qual participou o cacique guarani, Sepé Tiaraju. O ciclo das reduções jesuíticas terminou definitivamente em 1767, mas delas surgiu um mito que serviu aos interesses do projeto de construção de uma identidade regional, mesmo com muitas divergências.

3.2 O URAGUAI: OS PRIMEIROS ELEMENTOS PARA A CRIAÇÃO DE UM MITO

O poeta Basílio da Gama compôs *O Uruguai* (1769) em que narra os momentos cruciais da batalha entre os povos indígenas e os exércitos espanhol e português. O que mais se destaca em *O Uruguai*, segundo Bastos, é o esforço de Basílio da Gama em denegrir os padres jesuítas. Esses são apresentados, no poema, como os mentores da resistência dos índios ao exército comandado por Gomes Freire de Andrade. Bastos também apresenta as análises

de vários autores sobre o poema. Entre as críticas estaria o erro de considerar o poema uma epopeia (CÂNDIDO, 1980, 127-136); ou a presença do burlesco e satírico (CÂNDIDO, 1977, p. 161-185); o poema não daria um conto medíocre (PEIXOTO, 1951, p. VII-XXXVI), ou ainda que lhe falta os moldes camonianos (HOLANDA, 1991. p. 116-174). Apesar dessas opiniões contrárias, afirma-se que o poema oferece um episódio de maior vulto (VERÍSSIMO, 1977. p. 55-75). Por outro lado, grande parte das opiniões concorda que há no poema a falta de um distanciamento temporal, visto que entre o fim da guerra e a publicação do poema transcorreram apenas treze anos (BASTOS, 2003/2004, p. 248-249). Outras questões são levantadas por Bastos, principalmente no que se refere à brasilidade do texto:

Também não há acordo no que se refere à possível brasilidade do poema. Nunca passou despercebida certa contradição entre o propósito declarado de exaltação do herói português e a indiscutível simpatia manifestada em relação aos índios, funcionalmente seus antagonistas, o que poderia ser tomado já como manifestação de indianismo. Afinal, muitos se perguntaram, a favor de quem estaria o poeta? (BASTOS, 2003/2004, p. 250)

Bastos assegura que a presença de Sepé e Cacambo, o comandante do exército guarani, decorre de uma imposição universal da épica, e não de fazer dos dois principais chefes indígenas os representantes legítimos da brasilidade. Outros autores, no entanto, admitem que o poema transforma-se em uma explícita manifestação nacionalista criando uma duplicidade de enfoque em que são exaltados os feitos de Portugal sobre a colônia brasileira, e glorificando os primitivos habitantes do país ao transfigurá-los em símbolo da resistência contra o dominador estrangeiro (TEIXEIRA, 1999. p. 467-536).

O encontro entre os índios e os exércitos espanhol e português, narrado no capítulo II, acontece sobre “uma larga ventajosa colina, que de um lado é coberta de um bosque e do outro lado corre escarpada e sobranceira a um rio” (GAMA, 2011, p. 17). Cacambo se dirige a Gomes Freire, criticando o rei espanhol e o Tratado de Madri por tirar as terras dos índios. O chefe indígena ainda lembra que as terras oferecidas aos portugueses não possuem riquezas em minérios preciosos, sendo que elas são produtivas devido ao trabalho dos índios. Cacambo termina sua fala alertando Gomes Freire de que os índios não têm outro rei senão os padres. Sepé Tiaraju recebe destaque no poema quando ele reforça a postura rebelde dos indígenas:

Prosseguia talvez; mas o interrompe
Sepé, que entra no meio, e diz: Cacambo
Fez mais do que devia; e todos sabem
Que estas terras, que pisas, o céu livres
Deu aos nossos avôs; nós também livres

As recebemos dos antepassados.
 Livres as hão de herdar os nossos filhos.
 Desconhecemos, detestamos jugo
 Que não seja o do céu, por mão dos padres. (GAMA, 2012, p. 23)

Finalmente, Sepé se dirige a Gomes Freire: “Enfim quereis a guerra, e tereis guerra”. No poema, Gomes Freire oferece a Cacambo uma “rica espada de tortas guarnições de prata e ouro” e um “chapéu e larga cinta Verde, e capa de verde e fino pano, com bandas amarelas e encarnadas”. O general português oferece como presente para Sepé “um arco de pontas de marfim; e ornada e cheia de novas setas a famosa aljava” (GAMA, 2011, p. 24), ao passo que o guarani agradece em forma de ameaça:

Lhe disse: Ó General, eu te agradeço
 As setas que me dás e te prometo
 Mandar-tas bem depressa uma por uma
 Entre nuvens de pós no ardor da guerra.
 Tu as conhecerás pelas feridas,
 Ou porque rompem com mais força os ares. (GAMA, 2011, p. 25)

O propósito do poema não foi o de exaltar os feitos dos guaranis, no entanto, as habilidades guerreiras de Sepé Tiaraju durante a batalha, descritas no poema, foram incorporadas ao projeto de representação simbólica do gaúcho.

Fez proezas Sepé naquele dia.
 Conhecido de todos, no perigo
 Mostrava descoberto o rosto e o peito
 Forçando os seus co’ exemplo e co’ as palavras.
 Já tinha despejado a aljava toda,
 E destro em atirar, e irado e forte
 Quantas setas da mão voar fazia
 Tantas na nossa gente ensanguentava.
 Setas de novo agora recebia,
 Para dar outra vez princípio à guerra. (GAMA, 2011, p. 29)

A coragem de Sepé, representada na maneira como ele enfrenta o perigo, ou seja, de peito descoberto, serve de exemplo a todos os índios guaranis. Da mesma forma, a sua habilidade com as armas, no caso o arco e as flechas, são fundamentais para dar baixas ao inimigo. Sepé também surge como um guerreiro incansável, pois quando recebia nova aljava de flechas, retomava a luta. Nos versos seguintes, o poema descreve a forma como Sepé morre atingido por um tiro no peito, porém, antes de morrer ele ainda tenta pôr-se de pé para retomar a luta.

3.3 O MITO CRIADO POR SIMÕES LOPES NETO

Observa-se que Lopes Neto não negava as origens hispânicas do Rio Grande do Sul, pois na nota de abertura de *Lendas do Sul*, ele assegura que o primeiro povoamento foi espanhol, as velhas lendas rio-grandenses estavam “tramadas no acervo platino de antanho” e na sua época ainda perdurava o que a “ancianidade” transmitia através da tradição oral (LOPES NETO, 1996, p. 19). Entre as diversas lendas publicadas no livro, encontra-se *O lunar de Sepé*, uma melopeia que, segundo o autor, ele conheceu através de uma velha mestiça que vivia próxima do Rio Camaquã, entre Canguçu e Encruzilhada do Sul.

Sepé Tiaraju foi tematizado pela literatura sul-rio-grandense “como um herói referencial do passado, carregado pelo simbolismo que as missões assumiram como lugar de origem do estado, e assim modular da sociedade” (BAIOTO, 2006, p. 56). Ao analisar a lenda de Sepé na introdução do livro de Lopes Neto, Augusto Meyer segue as evidências que levam à origem do nome do cacique guarani e refere-se aos documentos analisados que permitem concluir que houve uma extremada importância atribuída ao cacique na tradição sul-rio-grandense. Mesmo assim, segundo Meyer, trinta anos após a batalha de Caiboaté já havia documentos indicando um passo pelo nome de São Sepé.

A primeira referência ao seu nome surge em um documento de 1753 e que era conhecido como “El Capitan Sepé”. Em outros documentos foram encontradas referências como “Mestre de Campo del Pueblo de San Miguel” ou “Alferez Mayor de San Miguel llamado José Tiarayió”. Através das informações encontradas, Meyer afirma que é possível fazer uma composição da imagem do cacique como valente, destro, dedicado aos padres, que comandava a artilharia e falava um pouco de espanhol. No entanto, Meyer refuta a ideia da origem popular do poema devido algumas descrições de armas e indumentárias não condizentes com a época em que aconteceu a guerra. No entanto, Lopes Neto assegura ter feito o registro do índio guarani através da velha mestiça.

A figura mítica e emblemática de Sepé Tiaraju, pela leitura do poema, surge desde o seu nascimento: filho de um grão-cacique, de vigoroso porte físico, valente guerreiro, trazendo um lunar na testa como um emblema divino que, de dia era comum, mas brilhava à noite ou durante ou as batalhas. Isso o torna um ser predestinado com uma missão a cumprir. Sua vida, dessa forma, estaria marcada pelos vaticínios celestes.

E quando a guerra chegou
Por ordem dos Reis de além,

O lunar do moço índio
 Brilhou de dia também.
 Para que os povos vissem
 Que Deus lhe queria bem. (LOPES NETO, 1996, p. 104).

Durante a dura batalha entre as forças desiguais, o poema descreve Sepé sendo erguido pela mão de Deus e o lunar de sua testa seria a origem da constelação do Cruzeiro do Sul. Esse poema veio apresentar um tipo de guerreiro que passou a ser reconhecido dentro do conjunto das representações simbólicas atribuídas ao gaúcho: mesmo na adversidade, ele luta bravamente e não recua. A diferença entre o poder bélico dos exércitos em luta acentua essa ideia: “cavaleiros e infantes com partazanas”, “couraças duras de ferro” que lutavam “contra tapes defensores do seu pomar e cabanas” e armados de “flecha e arco” (LOPES NETO, 1996, p. 105).

O texto de Lopes Neto seria, para Meyer, uma forma de idealização com forte tendência para torná-lo divino, cujo símbolo representativo seria o lunar. O que se percebe, porém, em todo o poema, é o fato de Lopes Neto apresentar a atuação de Sepé Tiaraju e a sua santificação popular (BRUM, 2006, p. 212).

3.4 BARBOSA LESSA – UMA SÍNTESE DE ORNELLAS

Barbosa Lessa apresentou uma síntese do romance *Tiaraju: o santo herói das tabas*, de Manoelito de Ornellas, em *Estórias e lendas do Rio Grande do Sul* (1960). Porém, muitas passagens do texto original foram mantidas para que o leitor pudesse identificar o mito e o herói na figura da personagem principal. Da mesma forma, o objetivo era de mostrar um texto em que aparecessem os elementos constituintes do projeto identitário. Por se tratar de uma síntese, analisaremos o texto de Ornellas.

A primeira edição do romance de Manoelito de Ornellas indica o ano de 1948, pela Editora Globo, pouco antes da grande discussão que envolveu a construção de um monumento ao cacique indígena, fato que gerou fortes debates entre o autor e Moysés Vellinho. O narrador, desde as primeiras páginas, mostra-se comprometido ideologicamente com um projeto de construção do mito de Sepé Tiaraju. Para isso, o narrador faz uso de outros textos que não são literários, mas que são encontrados em anais, documentos oficiais ou de pesquisadores que trataram sobre o tema de Sepé Tiaraju. Trechos do poema *O Uruguai*, de Basílio da Gama, também são usados, especificamente, no momento da batalha final de Sepé. Ornellas faz referências a estas passagens do poema ao longo das páginas em notas de rodapé.

O autor apresenta um breve histórico dos Sete Povos das Missões na introdução do livro, em que exalta o desenvolvimento que atingiram e considera ser uma civilização “no seu admirável surto de conquistas” (ORNELLAS, 1960, p.11). Também há uma análise sobre o significado do nome Sepé Tiaraju. Os jesuítas, explica o autor, o chamavam de José, enquanto os seus amigos, o chamavam de Sepé. Quanto a Tiaraju, significaria “a claridade do sol dourado”. Ornellas asseverou que Sepé representa o primeiro caudilho rio-grandense e foi sepultado às margens de um rio que muito mais tarde se chamaria São Sepé.

A história propriamente dita inicia com a descrição da praça da igreja, em São Miguel das Missões, na qual aconteceria a representação da batalha entre mouros e cristãos, com a presença de uma grande multidão. Sepé Tiaraju faz parte do grupo de cavaleiros cristãos, descrito como um vistoso cavaleiro medieval “de porte varonil, fronte alta, com cinto e talim negros, arma rutilando ao sol e um vistoso escudo de fundo branco com uma grande cruz dourada” (ORNELLAS, 1960, p. 31). Após a encenação da batalha, com a vitória dos cristãos, o narrador afirma que isso só foi possível pelo fato de Sepé ser um “cavaleiro insuperável”. Após a encenação, os dois grupos passam para outra etapa da competição: pegar argolas de ouro com as lanças. Muitos tentam sem sucesso, com exceção de Sepé que, ao pegar a argola a oferece à Jussara, “uma virgem das tabas miguelistas que assiste à vitória do índio guerreiro” (ORNELLAS, 1960, p.33). Nesse início de romance, encontramos alguns dos elementos que compõem o *check-list* identitário que foram aplicados na representação do gaúcho: o manejo com o cavalo e a forma como atua na batalha sobre o animal; a habilidade e precisão no uso das armas e um coração que sabe ser duro, mas que sempre está aberto para o amor.

Na sequência do romance, Sepé e Jussara se encontram na igreja. Ela relata que teve um sonho e não trazia bons presságios. A resposta de Tiaraju é uma forma de mostrar que os guerreiros estão sempre dispostos ao sacrifício, quando são chamados para a luta: “o braço de Sepé só se erguerá para defender a terra onde vive seu amor e onde dormem seus irmãos e a cruz que a mão benfeitora dos padres levantou no alto deste templo e destas escolas” (ORNELLAS, 1960, p. 38).

Inconformado com a decisão de desocuparem as Missões, por ordem da Coroa Espanhola, Sepé se rebela e vai à procura do exército inimigo. Mesmo na madrugada, ele avança, pois “conhece como um velho tapejara todos os detalhes físicos da região que palmilha” (ORNELLAS, 1960, p. 49). Com a chegada da manhã, a visão da paisagem deixa o homem num estado de torpor:

Tiaraju sente a beleza cromática da paisagem e ama aquela terra que é sua, e por onde correrá, no lombo de seu cavalo tão rápido como a ema, nas vertigens da caça. Nenhuma outra terra lhe poderá reservar, como aquela, tantas lembranças de uma liberdade descuidada. (ORNELLAS, 1960, p. 50).

Sobre essa passagem do texto, dois aspectos estão relacionados: a visão da terra que o herói ama e sente ser sua, e a sensação de liberdade. Através do discurso do narrador, percebe-se que a amplidão do horizonte e a presença do cavalo, um forte elemento na representação do centauro dos pampas, reforçam o sentimento de liberdade de Sepé. No entanto, a paisagem é representada na sua amplitude melancólica, quando os exércitos ibéricos se aproximam do forte de Santa Tecla e o encontram completamente destruído:

Em torno, o pampa fronteiriço. Aquele pampa melancólico, mas rico de profundidade e de horizontes. Imenso e iluminado, imponderável miragem, de beleza quase incorpórea, lírica, abstrata, na sua desmesurada fantasia e na sua embriaguez de infinito (ORNELLAS, 1960, p. 90).

Após uma batalha pela tomada do Forte de Rio Pardo, Sepé foi preso por Francisco Pinto Bandeira e levado a Gomes Freire, o general do exército português. Mesmo nesse momento, o orgulho do guarani não esmorece, mostrando “a altivez ingênita dos rio-grandenses” (BERNARDI, 1980, p. 24). Esse encontro traz um diálogo entre os dois, quase uma transcrição do texto do Padre Teschauer em seu livro *História do Rio Grande do Sul*. Ao final desse encontro, Sepé Tiaraju, mesmo nu, foge a cavalo, ainda que cercado por soldados de Gomes Freire e debaixo de tiros e flechas (TESCHAUER, 2002, p. 249-250).

O narrador destacou a coragem de Sepé em outros momentos, como pouco antes de os exércitos rivais se encontrarem: “À frente dessa patrulha da coragem e da ousadia, salienta-se o busto bronzeado de Tiaraju – o índio que nunca conhecera o temor” (ORNELLAS, 1960, p. 94). Durante o combate, muitas são as referências à atuação do guarani: “a figura de Sepé é a do gênio da guerra”, “agilidade dos braços a certeza dos golpes mortais”, “dois, três, quatro guerreiros, aos grupos, enfrentam aquela lâmina demoníaca e atiram as suas armas contra aquele corpo de bronze”, a lança de Sepé “é como um garfo infernal”, “uma dezena de soldados enfrenta-o”, “Sepé luta como um ser sobrenatural”, até que finalmente um soldado português o atinge, mortalmente, nas costas com uma lança. A narrativa vai aos poucos transmutando o personagem para torná-lo um elemento mítico e atribuindo-lhe poderes quase divinos durante a luta. À noite, os índios sobreviventes voltam ao local, encontram o corpo de Sepé e o enterram às margens do rio Vacacaí. A partir daqui, inicia o processo de consolidação da lenda:

No monte de terra revolvida e fofa, macia como uma sementeira, fica uma nesga de lua, único ornamento da pompa simples que assinala a glorificação do herói nativo. Daquela margem e daquela sepultura rasteira, onde apenas uma cruz humilde de pau assinala o último reduto do lanceiro, irradia-se pelos campos, pelas grotas e pelos chapadões da serra, a lenda que dará à figura do índio a majestade do santo (ORNELLAS, 1960, p. 106).

O narrador transcreve a antepenúltima e a penúltima estrofe do poema *O Lunar de Sepé*, de Lopes Neto, ao final do capítulo, momento em que Sepé ascende ao céu e o lunar toma posição na forma do Cruzeiro do Sul. Ao apropriar-se do texto de Simões, Ornellas confere o *status* popular e mítico ao seu texto, inserindo-o no projeto identitário regional.

O romance de Ornellas termina com a fuga dos índios para a outra banda do rio Uruguai, porém na síntese de Lessa, além de trazer o mesmo trecho do poema de Lopes Neto, no final faz uma invocação a um monumento a Sepé: “E assim morreu Sepé. Ele não é uma criação da fantasia. É um herói de carne e osso. É o primeiro grito de amor à terra do Rio Grande. Uma figura que pede um monumento” (LESSA, 1960, p. 110).

Barbosa Lessa apresenta outra narrativa sobre Sepé Tiaraju: *Cheraçatá, o rio das lágrimas*. O mesmo tema também foi tratado por Clemenciano Barnasque, Walter Spalding e Dante de Laytano, porém, o texto de Barbosa Lessa traz mais elementos de identidade regional. Além da exaltação ao personagem principal, o narrador usa uma linguagem que busca se aproximar da coloquialidade, que identifique um tipo regional pelo vocabulário e pela forma de falar.

O narrador inicia localizando o espaço geográfico da Campanha gaúcha, em uma estância na localidade de Santa Tecla, próximo de Bagé, tendo como capataz um velho chefe chamado Ibajé. Ao referir-se a esse índio, o narrador usa expressões para, presumivelmente, aproximar-se do tipo de entonação dos homens da Campanha. Para isso, utiliza-se de vocabulário e da pontuação: “E peleava, que lhe digo, o índio velho! Do jeito que viesse, vinha bem. Amigo de São Sepé, ora veja!” (LESSA, 1960, p. 111). Atribui-se ao Rio Grande do Sul a palavra “pelear” no sentido de lutar com bravura e “índio velho” ao falar de alguém muito vivido. Ao colocar essas duas expressões juntas, sugere tratar-se de alguém muito experimentado na guerra. O uso da oração “que lhe digo” apresenta uma função semelhante a um adjunto adverbial, reforçando a ideia apresentada pelo narrador de que o “índio velho” lutava muito bravamente. Da mesma forma, quando o narrador afirma que “do jeito que viesse, vinha bem”, podemos entender que não havia o que o fizesse retroceder, pois enfrentaria com coragem. Ao informar, no final, que o velho índio Ibajé era amigo de Sepé, entende-se que isso deixa de ser um fato comum para ser um elemento simbólico. Não é o

caso de ser um amigo apenas, mas ser amigo de alguém que é identificado como um bravo guerreiro e um símbolo de bravura.

A narrativa prossegue com os espanhóis rumando para atacar as Missões e foi justamente na paragem de Santa Tecla que eles se encontraram com Sepé e seus guerreiros. O narrador mais uma vez coloca elementos que visam aumentar a dramaticidade do evento e valorizar ainda mais a forma de lutar dos índios.

E já Sepé se tocou com os seus tauras flechado em socorro de Ibajé, que a pegada ia ser feia. E foi! Se carnearam os dois exércitos como nunca se tinha visto coisa igual. De um lado, eram os homens de guerra das Europas, bem armados e alarifes nessas coisas, peleando com manhas de sorro velho. Do outro, eram os índios das Missões, chefiados por moço guarani, peleando de qualquer jeito, mas matreiraços também. (LESSA, 1960, p. 111)

Nessa passagem, o narrador compara a forma de lutar do exército espanhol com as manhas de um “sorro⁴¹ velho”. Essa expressão também tem o sentido pejorativo de uma pessoa falsa e hipócrita. Enquanto isso, pelas palavras do narrador, os índios, chefiados por um “moço guarani”, eram “matreiraços”, ou seja, astutos. O sufixo aumentativo *aço*, atribuída à linguagem coloquial do Rio Grande do Sul, teria duas finalidades: aumentar a capacidade dos índios guaranis e ser o oposto de “sorro velho” dado aos espanhóis, numa forma clara de exaltação aos primeiros.

A força militar do exército espanhol, no entanto, fez Sepé retirar-se “com tristeza na alma xucra” e, recostado a uma figueira, longe de seus guerreiros, “chorou amargamente, enquanto pensava no seu grito de guerra: Esta terra tem dono, esta terra é nossa!”. As lágrimas de Sepé “foram empapando a terra, despacito”, até que ele adormeceu e no dia seguinte, ainda “recostado à velha figueira um regato borbulhante corria quase a seus pés, como cantando também: Esta terra tem dono, esta terra é nossa!” (LESSA, 1960, p. 111-113). Depois que os índios se acordaram foram lavar as mãos nas águas do regato e, como se acordassem “de um sonho morrudo” criaram novas forças e “se alteavam valentes, fortes, sedentos de luta” (LESSA, 1960, p. 113). Antes de voltar à luta, Sepé batizou aquele riacho de Rio das Lágrimas.

Nessa última passagem, também são encontrados outros elementos, como o da figueira, que foi motivo de disputa por alguns escritores para ser a árvore símbolo do Rio Grande do Sul. Ao usar “velha figueira”, sendo árvore de grande longevidade, o narrador busca legitimar o elemento da natureza como testemunha histórica do mito Sepé Tiaraju. O

⁴¹ Também conhecido como graxaim, um tipo de raposa.

mito mostra a sua força, tornando-se um ser divino quando o narrador relata que, das águas do regato formado pelas lágrimas de Sepé, saem o grito de guerra. A mesma água que dará um novo ânimo aos guerreiros guaranis quando eles vão lavar as suas mãos.

3.5 SEPÉ TIARAJU EM ERICO VERISSIMO

Erico Verissimo⁴² não defendeu um projeto semelhante ao dos românticos do século XIX, ou mesmo ao de Cezimbra Jacques no que se refere à construção identitária regional. No entanto, entre a sua vasta produção literária, ele fez releituras das principais lendas do Rio Grande do Sul, especificamente na trilogia *O Tempo e o Vento*, um “investimento literário” do escritor entre 1949 e 1961 que investigou a história sul-rio-grandense desde sua formação e retrocedendo às origens míticas, até o fim da ditadura Vargas, em 1945 (ZILBERMAN, 1992, p. 104). O conjunto da obra foi dividido em *O continente* (1949), *O arquipélago* (1951) e *O retrato* (1961). Conforme Alves nos mostra em seu trabalho sobre a definição da identidade gaúcha, Erico apresenta um panorama da história sul-rio-grandense com o objetivo de ressignificar a história de formação do Rio Grande do Sul, através das famílias Terra e Cambará, num período em que, segundo ela

proliferaram romances de cunho histórico que procuravam glorificar e enaltecer o passado histórico do povo gaúcho, principalmente pela passagem da Revolução farroupilha. Neste contexto, Erico reage à mitificação histórica que contempla a construção ideológica do gaúcho enquanto Centauro dos pampas. (ALVES, 2005, p. 41).

A produção literária de Erico iniciou em 1932, dez anos após a Semana de Arte Moderna. O romance brasileiro naquele período se desdobrava em três vertentes, sendo uma delas de caráter realista preocupada com a questão social e voltada aos temas regionais. Segundo Pedro Brum Santos, a obra de Erico “transcende o interesse do regional” e “demonstra de que modo a sua geração atualiza a consciência histórica” e, dessa forma, se distancia da fórmula de José de Alencar e dos românticos. (SANTOS, 2009, p. 212). O regionalismo dentro do movimento modernista, no entanto, ligou-se a uma corrente tradicional da cultura brasileira que valorizava a terra e tinha preocupação “com as coisas brasileiras, com os motivos e temas nacionais, folclóricos, históricos, regionais, e com a linguagem brasileira” (COUTINHO, 2005, p. 273). Surgiram revisões relativas ao passado,

⁴² Erico Lopes Verissimo nasceu em Cruz Alta (RS) no dia 17 de dezembro de 1905, e faleceu em Porto Alegre, em 28 de novembro de 1975.

porém a literatura sul-rio-grandense ainda apresentava o gaúcho a partir das suas representações simbólicas vigentes do romantismo e como sendo um autêntico tipo representativo da região da Campanha. De acordo com Santos, “o mito composto sob inspiração romântica no século XIX revive, de modo particular, sob a égide da gauchização do Brasil haurida pelos revolucionários getulistas de 1930” (SANTOS, 2009, p. 215). Seguindo o raciocínio do autor, a dificuldade de Verissimo, na época, foi superar as críticas que julgavam a obra pelos postulados ideológicos e, por outro lado, encontrar um tom que não caísse num ideologismo.

A obra *O Continente* traz como tema central a formação do território do Rio Grande do Sul através das famílias Terra, Cambará, Caré e Amaral, focada em uma cidade fictícia, chamada Santa Fé. A estrutura da narrativa é dividida em seis novelas que trazem os títulos *A fonte*, *Ana Terra*, *Um certo capitão Rodrigo*, *A Teiniaguá*, *A guerra* e *Ismália Caré*. Cada uma vem intercalada por outra narrativa, com o título de *O sobrado*.

A história inicia no ano de 1895 quando o sobrado do republicano Licurgo Cambará está cercado pelas tropas federalistas. Em determinado momento, há um corte na narrativa e o narrador recorre a uma analepse que leva o leitor ao ano de 1745, no capítulo *A fonte*. O narrador heterodiegético foca os eventos iniciais da ocupação do território nas reduções jesuíticas, apresenta o padre Alonzo que, pelos seus pensamentos, informa o leitor sobre a situação ocorrente no tempo diegético: a fundação da Colônia do Sacramento e o avanço dos portugueses pela Serra Geral, pelo litoral a partir de Laguna. O leitor também é informado sobre o progresso alcançado pela Missão graças ao modelo social e econômico criado pelos jesuítas, e o grau de evolução a que chegaram os índios reduzidos. Certo dia, Alonzo é chamado ao hospital, pois uma índia havia sido encontrada entre o trigal e estava em trabalho de parto. A mulher morre logo após dar a luz um menino que recebe o nome de Pedro, dado por Alonzo.

Anos depois, já crescido, em uma das missas Pedro ouviu a expressão *Rosa Mística*. Isso o deixa impressionado, passando a repetir sempre que alguma coisa despertasse a sua admiração. Soube pelo padre Alonzo que isso significava Nossa Senhora. Esse fato dá início a uma série de eventos que tornará Pedro a chave da constituição mística de Sepé dentro da narrativa. O garoto tinha visões de sua mãe morta e estava vestida como Nossa Senhora. Por vezes, Pedro pegava escondido o punhal do padre Alonzo, se imaginava um guerreiro como o corregedor Sepé Tiaraju, a quem gostava de ver “empunhar o arco e a frechar aves em pleno voo, dar tiros de mosquete, manejar a lança montado num cavalo a todo galope, e gritar ordens para os soldados” (VERISSIMO, 1980, p. 49).

Os eventos envolvendo Sepé Tiaraju começam a acontecer. O primeiro, quando o corregedor de São Miguel encontra os demarcadores das novas fronteiras e os expulsa do local. Durante três anos, desde a assinatura do Tratado de Madri, e mais, especificamente, desde o primeiro encontro entre os índios e a expedição de demarcação em Santa Tecla, o Padre Alonzo vinha refletindo sobre algo que o estava preocupando: o nascimento e o desenvolvimento de uma lenda chamada Sepé Tiaraju. Há uma descrição dos talentos de Sepé que são emblemáticos para a representação simbólica do gaúcho: sabia domar cavalos, manjava muito bem o laço, e era grande chefe militar e guerrilheiro. O padre Alonzo não sabia dizer ao certo quando começou essa lenda em torno de Sepé, mas ele acreditava que tivesse sido por causa de Pedro que, certa vez, em 1752, contou às pessoas da Missão que tivera uma visão:

Nesse momento, – contara o menino, arrematando a história – os espanhóis e os portugueses quiseram avançar, mas nosso corregedor levantou a espada, que era de fogo como a do Arcanjo São Miguel, os inimigos recuaram assustados e fugiram a toda a brida (VERISSIMO, 1980, p. 57).

Em outra passagem, quando Sepé volta de uma escaramuça e permanece no centro da praça e brada para os guaranis. A cicatriz em sua testa fica vermelha e Pedro, fascinado com o líder, falou: “Olhem... Deus colocou um lunar na testa de Sepé”. A frase passou de boca em boca pela multidão, e todos perceberam o sinal na sua testa como uma luminosa marca de Deus e, assim, “com o passar do tempo e das batalhas, a estatura do herói foi crescendo” (VERISSIMO, 1980, p. 57).

Em outro momento da narrativa, soldados espanhóis e portugueses aprisionam Sepé. Essa notícia abateu o ânimo da redução. Certo dia, porém, Pedro toca o sino da igreja e, no alto da torre, grita a todos que foram ver o que se tratava: “Sepé Tiaraju está livre”. Alguns dias depois, chega a notícia de que Sepé havia escapado de forma espetacular do cárcere, confirmando o que Pedro havia falado à multidão. Quando todos entraram na igreja para dar graças a Deus que Sepé havia escapado, Pedro fala ao Padre Alonzo que a estátua do arcanjo São Miguel se parecia com Sepé Tiaraju. Mesmo ao pedido de Alonzo, para que Pedro nada falasse, o menino contou a todos que Sepé era uma encarnação do arcanjo.

Outro evento que contribuiu para a criação da lenda de Sepé e preocupava o Padre Alonzo foi o encontro de Sepé com Gomes Freire. Os feitos de Sepé e seus soldados foram passando de povoado em povoado e aqueles que participavam das batalhas comandadas por Sepé diziam que o lunar na sua testa brilhava durante a luta. Era dessa forma, acreditavam,

que ele passava ileso entre os tiros de arma de fogo e das lanças. As histórias foram se multiplicando, aumentando a mística em torno de Sepé. As pessoas aproximavam-se dele para tocar em suas vestes e as mulheres se ajoelhavam aos seus pés.

No começo de fevereiro de 1756, à noite, o Padre Alonzo viu que Pedro estava à janela de sua cela e falava coisas que não entendia. O menino, com o punhal em suas mãos, disse que Sepé havia sido morto no campo de batalha e conversara com ele. O Padre Alonzo ficou surpreso, pois o corregedor de São Miguel estava muito distante. Porém, o menino descreveu a batalha e a forma como Sepé havia morrido: atravessado por uma lança e logo em seguida com um tiro no peito. Incrédulo, padre Alonzo quis saber o lugar em que Sepé estava quando falou com o menino. O mesmo lhe respondeu: “Lá em cima. A alma de Sepé subiu ao céu e virou estrela” e ainda completou dizendo que “Deus botou também na testa da noite um lunar como o de São Sepé” (VERISSIMO, 1980, p. 61).

Constata-se que essa narrativa faz a construção de um símbolo lendário no seio do povo guarani, apresentado como pouco esclarecido apesar dos ensinamentos dos padres jesuítas. O processo de mistificação ganha força quando a gênese é colocada através da visão de uma criança, um ser inocente e cheio de fantasias características de sua idade. O próprio Padre Alonzo percebia que os índios, por ainda serem brutos, eram propensos a credices. A forma de construção também se caracteriza como sendo popular, pois, quando Pedro diz que o lunar de Sepé brilha, isso se espalha pela multidão.

3.6 OUTRAS VERSÕES DO MITO

Roque Callage dedica *A primeira escaramuça* a Mansueto Bernardi⁴³, um profundo pesquisador e ferrenho defensor da causa em favor de Sepé Tiaraju⁴⁴. No primeiro parágrafo do conto, o narrador anuncia: “Isto foi, patrícios, no tempo em que o pago, tão cheio de promessas de bravura estava ainda no nascedouro” (CALLAGE, 1924, p. 20). Há uma breve

⁴³ Mansueto Bernardi nasceu na cidade italiana de Pagnano di Asolo, em 20 de março de 1888, e faleceu em Veranópolis, no Rio Grande do Sul, em 9 de setembro de 1966. Foi escritor, poeta e político ítalo-brasileiro. Foi um dos fundadores e diretores da Revista do Globo entre 1918 e 1930, sendo o braço direito de Henrique Bertasso, dono da empresa. Foi assim que Mansueto Bernardi divulgou escritores como: Erico Verissimo, Mario Quintana, Pedro Vergara, Manoelito de Ornellas, Vargas Neto, Augusto Meyer, Rui Cirne Lima, Teodomiro Tostes, Athos Damasceno Ferreira, Darcy Azambuja, Roque Callage, Rubens de Barcelos, Alcides Maya, Moysés Vellinho, Zeferino Brasil e Erico Verissimo. (GERMANN, 2007, p. 29-30)

⁴⁴ A sua pesquisa e defesa a favor de Sepé Tiaraju estão registradas no livro *O primeiro caudilho rio-grandense* (1980). Logo no primeiro parágrafo do livro, ele faz uma pergunta quem foi o primeiro caudilho rio-grandense, para responder em seguida: “Cronologicamente foi o cacique Sepé Tiaraju, que nasceu e viveu, combateu e morreu no território dos Sete Povos das Missões, na época pré-açoriana” (1980, p. 17). Isso justifica a homenagem de Roque Callage a Mansueto Bernardi no conto *A primeira escaramuça*.

descrição dos antecedentes da batalha entre os exércitos ibéricos e os guerreiros guaranis quando tombou Sepé Tiaraju. A narrativa vai se configurando, a partir daí, no mito de origem que será usado no projeto de representação simbólica do gaúcho. Observe-se o texto que segue:

A bravura nômade do silvícola ia se revelar estonteante e impetuosa nas suas próprias fontes de origem.
E revelou-se. Deu-se o levante imediato a ordem dos padres da Companhia. O centauro revel, primeira expressão típica do gaúcho, tal qual entraria para a história um século depois, apontava afoito na primeira *california* aflorando no deserto das campanhas intermináveis.
Era o início, era o começo, era o *fiat...* (CALLAGE, 1924, p. 20-21)

Nessa passagem da narrativa estão presentes alguns elementos que remetem às representações do gaúcho: a bravura, o centauro do pampa, a região da campanha, o evento bélico e o índio como elemento formador. Todos eles estão relacionados a um fato histórico, no caso a Guerra Guaranítica, o que dá ao narrador uma legitimação daquilo que ele propõe afirmar: o gaúcho foi formado a partir dos eventos bélicos, o que o tornou um tipo diferenciado em uma determinada região em relação a outros. Segundo Murari, a literatura das primeiras décadas do século XX valeu-se do componente histórico como instrumento para o projeto de construção da identidade social, mas difundindo “versões do passado coerentes com seu projeto ideológico”. Ela completa dizendo:

Uma de suas preocupações foi definir a gênese da sociedade gaúcha, buscando na origem elementos capazes de fazer com que a trajetória do estado ao longo do tempo assumisse um sentido de naturalidade, através de uma elocução em que se mesclavam o discurso histórico e a narrativa mítica (MURARI, 2010, p. 166).

A maneira como o narrador descreve a batalha dá uma dimensão heroica aos personagens, que apresentam uma bravura fora do comum. Seria essa forma de lutar, descrita pelo narrador que o gaúcho adotou nas guerras em que se envolveu nos anos seguintes. Percebe-se pelo texto que o narrador tem um compromisso com o projeto de criação identitária quando ele exalta a atuação dos guerreiros guaranis:

A galope, campo em fora, vencendo canhadas e repechos, lá se ia a primeira partida de índios audazes, em procura do perigo, antes que o próprio perigo as procurasse. Lindo de ver, por certo, o valor dos nossos ginetes aborígenes! Valentes como só eles, também ninguém como eles para montar a cavalo e escaramuçar em correrias desenfreadas. Corpos unidos aos ardegos corceís

de montaria, eram vultos indistintos que se precipitavam como centauros por baixadas e socavões, na rota que o instinto traçara. (CALLAGE, 1924, p. 21).

Pela voz do narrador, o centauro dos pampas tem origem no elemento indígena, visto como indômito, bravo, que demonstra o domínio das armas sobre o cavalo. Sob esse aspecto surge Sepé Tiaraju, apresentado pelo narrador como o “herói índio das primeiras gauchadas patricias” e que serviu de modelo inspirador para o gaúcho:

Com ele nasceu o denodo das cargas de lança, o arremesso das quatro patas do cavalo na brutalidade violenta dos entreveros; dele ainda copiou o Rio Grande, depois, o molde expressivo das suas atitudes características de ataque ou de defesa (CALLAGE, 1924, p. 22).

A descrição da batalha mostra a desigualdade entre os exércitos em luta, mas, por ser feita “da bravura primitiva”, mais avultou “a coragem e o desempenho de Sepé Tiaraju”. Assim que se criou o “culto místico ao sangue que ali caíra em defesa do território talado, sangue de herói, sangue forte por onde se iria retemperar a energia dos futuros fronteiristas das campinas rio-grandenses” (CALLAGE, 1924, p. 23). Nos últimos parágrafos, numa forma de legitimar o nome de Sepé como um dos heróis do Rio Grande do Sul, o narrador faz referência ao general Neto, um dos nomes de destaque na Revolução Farroupilha: “Certa vez, olhando de cruzada, o terreno, disse ele aos rebeldes liberais que o acompanhavam: — Vejam no mais, amigos! Foi por ali que começamos!” (CALLAGE, 1924, p. 24)

Clemenciano Barnas também se apropria do mito de Sepé em *O rio das lágrimas*, no livro *No pago – manchas pampeanas* (1926). O texto, mesmo curto, é repleto de significados. Fala sobre a origem de um rio em cujas margens o autor disse ter nascido:

Diz uma lenda anônima que, certa vez, batido em combate pelos espanhóis, o bravo Sepé Tiaraju, desconsolado, debruçou-se sobre uma grande pedra, nas caídas da Coxilha do Maricá e chorou copiosamente.
As lágrimas foram descendo em veio d’água e formaram um rio.
Rio das lágrimas!
Na beira desse rio foi que eu nasci.
É por isso talvez que quando penso nele, sinto uma vontade imensa de chorar (BARNASQUE, 1926, p.87).

Barnasque atribui o crédito da lenda à oralidade e pretende conferir uma circulação da lenda sobre Sepé Tiaraju ao se referir a ela como “anônima”. Da mesma forma, pelo fato de o narrador afirmar que Sepé foi batido em batalha pelos espanhóis, percebe-se o intuito de

declarar o pertencimento do mito à vertente portuguesa, por conseguinte, garantir a legitimidade de culto. O narrador também enuncia que nasceu às margens do rio formado pelas lágrimas do “bravo Sepé Tiaraju”, o que lhe confere a apropriação de todas as representações simbólicas do mito. Essa passagem nos sugere um diálogo com o texto de Callage sobre o culto ao sangue do guerreiro morto que formaria os futuros habitantes das campinas rio-grandenses. Quando o narrador afirma sentir “uma vontade imensa de chorar” toda vez que pensa no rio, percebe-se um espírito saudosista, uma forma de exaltar um tempo passado, considerado heroico e glorioso.

Walter Spalding também apresentou uma lenda intitulada *Rio das lágrimas*, porém o texto descreve a vida calma, pacífica e de fartura nas reduções jesuíticas até o momento da assinatura do Tratado de Madri. Após uma batalha muito difícil em que os índios comandados por Sepé foram derrotados, eles se retiram e acampam nas encostas do serro Batovi. Encostado a uma pedra, enquanto os seus comandados preparavam novos arcos e flechas, Sepé chora um dia inteiro e uma noite inteira. As suas lágrimas foram tantas que encharcaram a terra e, quando o sol surgiu, havia se formado um arroio. Assim, “os índios da legião vencida ao verem aquela água límpida e boa que na véspera não existia, ajoelharam, contritos e crentes, e beberam dela” (SPALDING, 1956, p. 97). Começou a brotar árvores e plantas e um quero-quero parecia gritar aos soldados de Sepé ordens para avançar contra o inimigo. Antes de partir, Sepé batizaria aquele arroio de Rio das Lágrimas.

Dante de Laytano também apresentou uma lenda intitulada *O rio das lágrimas*. Essa narrativa traz uma particularidade: é narrada por um personagem chamado Cândido Bicharedo, “o que não mente” (LAYTANO, 1984, p. 262). A narrativa constitui-se de uma linguagem típica atribuída, hipoteticamente, a pessoas da fronteira gaúcha, incluindo termos de origem platina tais como malevaços, peleava, índio velho, se mixava, tauras, se carnearam, balaços e lanhos, sono morrudo e cambiar.

Diferente de outros autores que trataram, especificamente, da lenda de Sepé Tiaraju, Alcy Cheuiche publicou *Sepé Tiaraju – romance dos Sete Povos das Missões*, tendo recebido edições em espanhol e alemão, além de uma edição em quadrinhos. A história é dividida em três partes, contada por um narrador homodiegético que se anuncia como sendo um homem velho e já debilitado. Em determinado momento da história, o leitor toma conhecimento que se trata do padre jesuíta Miguel.

Na primeira parte da história, o padre Miguel conta as suas origens, na Holanda. Ao embarcar em um navio mercante, depois de uma série de acontecimentos desastrosos pela América do Sul, ele termina a viagem em um convento jesuíta no Peru. Na segunda parte,

depois de doutrinado, Miguel é enviado às Missões no tape. A maior parte de seu trabalho é na enfermaria, lugar em que Miguel conheceu os pais de Sepé Tiaraju que morreram de escarlatina. Padre Miguel passa a cuidar de Sepé como se fosse seu filho e anos depois seria promovido a corregedor de São Miguel das Missões. A terceira parte da obra trata da Guerra Guaranítica e da morte de Sepé Tiaraju. O texto apresenta muitas peripécias envolvendo Sepé de maneira que o leitor vai percebendo, pelas ações e pelos diálogos, o desenvolvimento da personagem, o seu envolvimento com a causa indígena e a defesa dos Sete Povos das Missões. O ponto culminante da história acontece quando o padre Miguel vai ao encontro de Sepé para que esse retorne e aguarde os reforços para lutar contra os exércitos ibéricos. Para assombro do padre e seus companheiros, que ficam no alto de uma colina, eles presenciam o massacre dos índios e a morte de Sepé. A forma como o Padre Miguel descreve a batalha aumenta o clima de tensão:

O combate é uma loucura de sangue. Gritos e imprecações cortam os ares. Meus olhos esbugalhados procuram localizar o cavalo branco de Sepé. Os dragões portugueses atacam os índios pela retaguarda. Vão morrer todos, meu Deus! A fuzilaria redobra de intensidade. Já poucos guaranis restam de pé no campo de batalha. Sepé reúne os remanescentes e parte para uma nova carga. Sua lança levanta da sela um dragão português. Três, quatro soldados inimigos o cercam. Uma lança o atinge pelas costas seu corpo tomba sobre o pescoço do cavalo (CHEUICHE, 1984, p. 175).

Importante observar nessa narrativa o momento em que o padre Miguel e um grupo de guaranis levam o corpo de Sepé para ser sepultado. O grupo seguiu por um vale até chegar a uma montanha. Um dos homens que acompanhavam o grupo relatou que a montanha tinha várias furnas e que Sepé falara de seu desejo de ser sepultado em uma delas. O texto não especifica o local desta montanha, no entanto, através do discurso direto do personagem André, se torna possível interpretar a localização depois de terem feito o sepultamento.

Na saída do vale, detivemos as montarias e contemplamos a imensa pedra que guardava os despojos de Sepé Tiaraju. André sorriu e apontou-me a montanha inundada de luz:
— Antes de partir, tive o cuidado de apagar todos os traços de nossa passagem. A pedra guardará para sempre o seu segredo (CHEUICHE, 1984, p. 179).

Por outro lado, no livro ilustrado desse mesmo romance, publicado quatro anos depois, fica a cargo do padre Miguel a função de sugerir a localização de onde foi sepultado o corpo de Sepé Tiaraju:

O sol dourava os campos a perder de vista. Detivemos os cavalos por um instante, e contemplamos a imensa pedra que guardava os despojos de Sepé Tiaraju. André teve o cuidado de apagar todos os traços de nossa passagem. A pedra guardará para sempre o seu segredo. (CHEUICHE, 1988, p. 104).

Tanto a descrição do local como a última frase do texto leva a crer que o local seja a Pedra do Segredo, no município de Caçapava do Sul, transformada em uma disputa simbólica pelo mito.

Mário Mattos buscou uma forma de debater o tema sobre Sepé através de trovas em *A décima de Sepé*. O livro está dividido em três partes. Na primeira, quem narra é um trovador que foi assistir um rodeio em Vacaria. Desde os primeiros versos, ele descreve o ambiente identificado com os costumes campeiros do Rio Grande do Sul. Um açoriano e um missioneiro encontram-se e ambos questionam sobre o índio Sepé. Nesse momento, surge a proposta de ser feito um desafio, sendo sugerido um tropeiro de nome Blau para fazer a evocação. Blau inicia falando sobre a morte do índio e a seguir há um revezamento entre o missioneiro, que defende a causa de Sepé Tiaraju, e o açoriano, questionando a brasilidade de Sepé e acusando-o de pertencer à coroa espanhola. No final, o narrador afirma que houve grande aclamação pelo desafio e pela vitória na causa de Sepé, pedindo um monumento ao cacique guarani, graças ao evocador Blau:

317

Mas velho Blau insistiu
Que ouvissem seu argumento:
— O uso que eu apresento
Pra o valor que se alcançar
É pra a gente colocar
Em favor de um monumento...

318

É esse o fim que eu proponho:
Um monumento a Sepé
E aos índios de Caiboaté,
Que tem sido tão falado
Mas nunca foi realizado
E é tempo de pôr em pé

319

Vamos gravar nossa história

Sem cartilhas de encomenda
 Que ninguém vai botar venda
 No povo, pra que não pense;
 Não é cego o rio-grandense
 Tem Sepé na sua legenda (MATTOS, 1985, p. 79-81).

Antônio Augusto Fagundes cita *A lenda de Sepé* em seu livro, referindo-se ao guarani como um “índio valente e bom”, “típico herói missioneiro”, predestinado por Deus por ter nascido com um lunar na testa. Ao final, Fagundes cita outros autores que tratam da lenda do índio guarani morto “às margens da Sanga da Bica” (FAGUNDES, 2000, p. 48-49), localidade que fica em São Gabriel.

Em 2010 foi publicado um livro ilustrado pela Câmara dos Deputados que integra a *Série Obras Comemorativas – Personalidades*. O número dois traz como título *Sepé Tiaraju – o índio, o homem e o herói* e faz parte do projeto de inclusão de Sepé no panteão dos heróis brasileiros. A história começa com dois índios, pai e filho, vendendo os seus produtos no Brique da Redenção⁴⁵. O rapaz está inconformado, pois no dia de seu aniversário não venderam nada e sugere ao seu pai que ambos voltem pra casa. O pai pede ao filho para não ficar triste e lhe dá de presente um colar, explicando que não é qualquer colar, mas o que pertenceu a um grande herói, num tempo em que a vida dos guaranis era diferente. Assim, enquanto caminham para casa, o pai vai contando ao filho a história das Missões, como tudo funcionava bem sob a administração dos padres jesuítas, sobre Sepé Tiaraju, o sinal da testa e o seu treinamento militar com o chefe Nhenguiru. A imagem de Sepé vai sendo construída, pela narração do pai e pelas ilustrações, como um herói predestinado que possuía uma força e capacidade sobre-humana no manejo das armas e durante uma batalha.

Através das ilustrações, percebe-se que Sepé e seus guerreiros usam uniforme semelhante ao espanhol. O cacique guarani está sempre cercado por vários inimigos, no entanto, ele luta com uma tenacidade descomunal, eliminando um a um: “qualquer outro em seu lugar teria se rendido, tentado negociar, mas não ele!” (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2010, p. 46) Na sequência das ilustrações, Sepé cai de seu cavalo e, depois de ver os índios mortos, fica dominado pelo ódio. Em quadro fechado, o lunar de sua testa fica de um vermelho intenso. Na ilustração seguinte, Sepé avança correndo em direção ao inimigo com uma justaposição das imagens de Sepé, em primeiro plano, e um tigre sugerindo ideias relacionadas à fúria, coragem e determinação do personagem. As ilustrações seguintes

⁴⁵ O Brique da Redenção acontece no Parque Farroupilha, em Porto Alegre, e reúne aos sábados e domingos à tarde artesãos, antiquários e artistas.

mostram Sepé lutando no chão cercado por inimigos até ser atingido por uma lança pelas costas e tombando morto. Ao voltar para o tempo presente, o pai relata ao filho:

Morreu o homem. O herói continua vivo, assoprando-nos ao ouvido lembranças de um tempo em que uma parte do Brasil foi governada pela liberdade, pelo bem e pela justiça. Na verdade, meu filho, a guerra ainda não acabou. Os guaranis acabaram de conquistar uma vitória. Hoje, no dia de seu aniversário, Sepé foi reconhecido como herói nacional (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2010, p. 51).

A data não foi informada pelo pai, no entanto, em gráfico que recebe o nome de Cronologia da História Missioneira, apresenta o dia sete de fevereiro de 1756 como a data da morte de Sepé (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2010, p. 55).

Ao longo da história, tanto o roteirista quanto o ilustrador não apresentaram um comprometimento com o programa de construção de uma identidade regional do Rio Grande do Sul. No entanto, Sepé foi apresentado como um guerreiro bravo, mantendo a representação mítica do personagem através do lunar na testa, intimamente, vinculado ao seu destino e sendo preparado para enfrentá-lo. Ao mostrar os índios vendendo os seus produtos em um parque, depois o pai contando ao seu filho sobre um tempo em que havia justiça e fartura, o roteirista propõe fazer um paralelo entre as realidades sociais distintas dos dois períodos históricos.

3.7 A QUERELA SOBRE SEPÉ

O projeto de criação da identidade regional não trilhou um caminho seguro e tranquilo. Tantos foram os idealizadores quantos foram as formas que deram andamento a todo o processo. O caso de Sepé Tiaraju foi entre todas as questões que envolvem as lendas do Rio Grande do Sul, o caso mais emblemático e controverso.

Em artigo intitulado *Sepé Tiaraju – 250 anos depois*, que faz parte de um livro comemorativo de mesmo nome, o escritor pelotense Alcy José de Vargas Cheuiche afirma que Sepé Tiaraju nasceu em São Luiz Gonzaga, no ano de 1722. Ao se tornar órfão de pai e mãe, que foram vítimas de escarlatina, Sepé foi levado por um padre jesuíta até São Miguel das Missões, lá recebeu instrução e também aprendeu um pouco de espanhol. Como se destacou entre os demais, foi nomeado corregedor da redução, o que representaria ao cargo de prefeito nos dias de hoje.

O mito de Sepé começa a partir da Guerra Guaranítica, entre 1754 e 1756. Nesse período, ele liderava um pequeno exército de índios guaranis armados apenas de flechas e lanças, provenientes das próprias Missões e dificultava o trabalho de demarcação territorial acordada entre as coroas portuguesa e espanhola através do Tratado de Madrid (1750). Sepé usava da tática de guerrilha, que sempre deixava baixas nas tropas inimigas, se favorecia da dificuldade do trabalho de demarcação e dos rigores do inverno. O ponto final de sua trajetória acontece em 7 de fevereiro de 1756 quando tomba morto em batalha (CHEUICHE, 2005, p. 16-23).

Sepé Tiaraju constitui-se em um personagem histórico e de existência comprovada por documentos a quem fazem referência nos episódios da chamada Guerra Guaranítica (PESAVENTO, 2006, p.33). Quanto ao mito, ele surge a partir das peripécias que Sepé vive, depois são contadas e recontadas. Quatro incidentes marcam Sepé Tiaraju contribuindo para o mito. O primeiro seria o encontro com uma comissão demarcadora dos limites do Tratado de Madri; o segundo refere-se ao encontro com Gomes Freire, onde o representante da coroa portuguesa é afrontado pelo cacique guarani; o terceiro é a fuga após ter sido aprisionado; e finalmente, a sua morte (PESAVENTO, 2006, p.33-35).

Zalla, por sua vez, analisa o episódio da Guerra Guaranítica, em *O Uruguai*. O autor entende que o poema épico de Basílio da Gama demonstra uma simpatia pelos indígenas, mas que faz uma “condenação do projeto jesuítico e o elogio à administração pombalina”, e isso configura “um olhar do vencedor sobre o episódio e o corolário reconhecimento da soberania lusitana sobre o espaço em litígio” (ZALLA, 2010, p. 2).

Se por um lado surgia uma literatura interessada em apresentar o folclore sul-rio-grandense que incluía as Missões e Sepé como um herói que se destacava pela bravura e coragem, por outro lado, o Rio Grande do Sul assistiu durante a primeira metade do século XX a um período de afirmação da brasilidade, sendo o destaque para os fortes debates entre os historiadores Moysés Vellinho e Manoelito de Ornellas. Observe-se o que no diz Carina Santos Almeida em seu artigo sobre o debate historiográfico entre os dois autores:

Nesse período os intelectuais estavam preocupados com a identidade do gaúcho, a nacionalidade e a formação social do rio-grandense, que oscilava entre a *matriz lusitana* e a *matriz platina*. Estes questionamentos eram reflexos das discussões nacionais quanto a matriz portuguesa da formação brasileira, dessa forma os historiadores gaúchos estavam sendo suscitados a buscar respostas ao nível regional, tentando encontrar um ponto de ligação do Rio Grande do Sul ao Brasil e consolidar a unidade nacional (ALMEIDA, 2010, p. 2).

Sepé Tiaraju ficou no centro das discussões quando, em 1955, o governador do estado, Ildo Meneghetti, solicitou um parecer ao Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul (IHGRS)⁴⁶ para a construção de um monumento ao cacique guarani e missioneiro. Isto marcaria a comemoração do bicentenário de sua morte no ano seguinte. O resultado do parecer da comissão, liderada por Moysés Vellinho, foi desfavorável com a justificativa de que o monumento a Sepé Tiaraju, visto pelo lado histórico, “colocaria em dúvida a brasilidade do povo gaúcho” (BRUM, 2006, p. 226), apesar de o Instituto reconhecer uma simpatia pelo Sepé mítico como parte do patrimônio cultural. O fato gerou polêmica, causou a reação de intelectuais e o grupo de historiadores folcloristas ligados a Dante de Daytano e à *Comissão Estadual de Folclore* (ZALLA, 2010, p. 6). Na época, Barbosa Lessa entra na disputa em favor de Sepé quando em 1958 lança o livro *O boi das aspas de ouro* e algum tempo depois outro intitulado *Estórias e lendas do Rio Grande do Sul*, contendo histórias e lendas, sendo muitas delas indígenas missioneiras.

Vellinho defendia a formação lusitana do gaúcho, reforçada pelo fator linguístico; não acreditava na miscigenação com indígenas e negros. Assim como não reconhecia a contribuição das missões para a composição cultural e social dos rio-grandenses. Na introdução de seu livro, *Capitania d’El Rei* (1970), Vellinho fala da sua inconformidade com autores que mostram a história do Rio Grande do Sul, segundo ele, como produto de suas fantasias. Devido a isso, o Rio Grande do Sul era visto como um corpo quase que totalmente estranho ao complexo luso-brasileiro. O autor santa-mariense concordava que cada região “apresenta necessariamente suas características ou acentos próprios, sem que daí decorram quaisquer riscos para a realização de um destino comum e solidário” (VELLINHO, 1970, p. 7). Assim, ele justificou a diferença do tipo regional do Rio Grande do Sul a partir da ação tensa das guerras e conflitos de fronteira, que somados à constante vigilância, aguçaram o sentido à consciência brasileira.

Numa forma de comprovar o não pertencimento de Sepé Tiaraju ao panteão de heróis do Rio Grande do Sul, Vellinho fez um histórico das Missões afirmando serem de posse da Espanha. Esse fato seria repetido várias vezes pelo autor como forma de firmar a sua argumentação. No entanto, Vellinho foi mais contundente ao referir-se ao índio guarani como um ser humano sem valor:

⁴⁶ O Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul (IHGRS) tem por finalidade promover estudos e investigações sobre História, Geografia, Arqueologia, Filologia, Antropologia e assuntos relacionados e que tenham como foco o Rio Grande do Sul. Possuem grande acervo bibliográfico para pesquisas e investigações científicas. Surgiu em 1853 com Cansansão de Sinimbu, então Presidente da Província, mas foi apenas em novembro de 1920 que o Instituto teve a sua fundação oficializada. Fonte: <http://www.ihgrgs.org.br>. Acesso em 26 de novembro de 2013.

Além de tudo, o material humano ali experimentado, do mais baixo teor, era quase inaproveitável, senão inaproveitável de todo, como fator de civilização. Disso os próprios jesuítas se convenceriam, embora tantas vezes fossem levados a dizer o contrário documentos que se destinavam à publicidade. Dificilmente se poderia, com efeito, construir alguma coisa de estável e duradouro sobre o casco indígena, pobre gente que talvez nem se pudesse considerar como padrão de raça primitiva, mas já em estado de franca regressão (VELLINHO, 1970, p. 82).

O autor ainda qualifica os indígenas como indisciplinados, apáticos, com aversão ao trabalho, irresponsáveis, com instabilidade de caráter e fortes inclinações para o vício. Mesmo que tivessem aptidão para a música, Vellinho afirma que eram incapazes de acrescentar uma nota diferente ao que aprendiam; eram bons guerreiros, mas inaptos para ação de comando; tinham um idioma incomunicável e, para o autor, não restava a menor dúvida “que não era possível fazer nada de duradouro com o pobre material humano em que repousava a construção jesuítica” (VELLINHO, 1970, p. 84). Da mesma forma, também afirmava que a idealização romântica do índio era algo que os escritores ainda não haviam abandonado.

Vellinho acusou todos aqueles que, ao tratarem da história do Rio Grande do Sul, queriam arrastar o nome de Sepé Tiaraju à força para junto dos heróis sul-rio-grandenses. Seus argumentos foram bastante contundentes com o fato de essas mesmas pessoas quererem fundir em bronze ou talhar em mármore o “morubixaba missioneiro”, impondo ao povo do Rio Grande do Sul um elemento que devesse receber devoção quando, na verdade, chegou a pegar armas contra Portugal. A sua indignação vai ao ponto de não se conformar com o fato de o nome de Sepé Tiaraju ter sido dado a escolas, logradouros e centros de tradição gaúcha. Além disso, Vellinho chegou a considerar um desastre para a história do Rio Grande a vitória da causa de Sepé.

Por sua vez, Manoelito de Ornellas⁴⁷, em *Gaúchos e Beduínos: origem étnica e a formação social do Rio Grande do Sul*, trata da formação social do gaúcho a partir da origem étnica de Portugal e Espanha. Na nota de abertura do livro, o autor esclarece que o fato de ele ter afirmado a herança da cultura árabe aos povos da Península Ibérica, justificando por esse ângulo racial os hábitos, costumes e tradições do Rio Grande do Sul, não significava dizer com isso que o gaúcho resia uma representação do árabe. A influência árabe na Península, no entanto, não poderia deixar de existir depois de quase novecentos anos de domínio, algo que iniciou no ano de 711 com a invasão sarracena.

⁴⁷ Manoelito de Ornellas nasceu em Itaquí, em 17 de fevereiro de 1903, e faleceu em Porto Alegre, em 8 de julho de 1969.

Segundo o autor, Portugal manteve os seus domínios nos continentes em que cravou a sua bandeira em terra, mesmo com um contingente humano bastante precário. Só para citar o Rio Grande do Sul, o número de habitantes era pequeno para ocupar um território vasto e sempre assediado pelos espanhóis. Mesmo assim, pelo raciocínio de Ornellas, se em mais de cem anos de ocupação pelos portugueses no território gaúcho, pudessem ser percebidas as marcas de sua presença e de sua herança, lógico haveria de ser com os árabes na Península Ibérica num espaço de tempo muito maior.

Ornellas associa a imagem do beduíno à do gaúcho por entender que aquele é um símbolo dos povos cavaleiros da Arábia. O próprio significado da palavra *beduíno*, segundo ele, seria “o homem que vive do gado” (ORNELAS, 2012, p. XXXV), mas também significando o nômade primitivo. É assim que o autor remete a herança árabe à maneira dos gaúchos dos tempos antigos.

Ornellas descreve os primórdios do Rio Grande do Sul a partir da chegada dos jesuítas espanhóis e a construção das reduções, mas foi com o Bandeirante português, o mameluco e o açoriano, que o Rio Grande do Sul nasceria de fato. A esses, fundiram-se o guarani e o charrua, principalmente, pelo fato de que, segundo registros que o autor apresenta, bandeirantes e mamelucos apropriavam-se das mulheres dos povos indígenas espalhados pela campina. O negro não teria contribuído muito para a formação do gaúcho, segundo Ornellas. Porém, ele afirma que o negro adaptou-se ao hábito e costumes dos cavaleiros, sendo que muitos se tornaram exímios domadores e laçadores, algo que elevava o valor de mercado do escravo. A cultura que resultaria desse processo seria a expressão da totalidade da vida social que foi se estabelecendo e se consolidando nessa dimensão coletiva, mesmo num espaço de tempo relativamente curto. A reflexão de Ornellas nos remete a Couche quando este afirma que a “característica dos grupos humanos no plano físico é a sua plasticidade, sua instabilidade, sua mestiçagem” (COUCHE, 2002, p.41). No entendimento de Ornellas, as reduções jesuíticas foram importantes para os povos indígenas pelo fato de terem aprendido os elementos mais avançados da civilização:

Os jesuítas introduziram em suas reduções os elementos mais avançados da civilização e acessíveis então aos meios precários da época. todos os ofícios mecânicos foram ensinados. Os índios aprenderam a música e executaram, em orquestras famosas nas reduções, as mais conhecidas composições dos séculos XVII e XVIII. Aprenderam, também, a fabricar os próprios instrumentos (ORNELLAS, 2012, p. 49).

Além dessas habilidades, outras tantas os indígenas desempenhavam: ferreiros, cunhadores de moedas, funileiros, fundidores, fabricavam armas, relógios e as conhecidas esculturas em madeira que adornavam as igrejas missionárias. Havia também exercícios e treinamentos militares que, segundo o autor, puderam “produzir um general indígena como Sepé Tiaraju” (ORNELLAS, 2012, p. 50). Essa foi, no entanto, a única referência ao nome do cacique no livro. Passado o período em que foram travados duros debates, muitos monumentos foram erguidos em homenagem a Sepé, sendo inclusive motivo de disputa entre municípios que não fazem parte da região das Missões.

3.8 A DISPUTA SIMBÓLICA PELO MITO

A representação de Sepé alcançou *status* semelhante ao de nomes importantes da Revolução Farroupilha como David Canabarro, Antônio de Souza Neto e o líder Bento Gonçalves. Pelo projeto de Cezimbra Jacques, o passado sul-rio-grandense deveria ser remontado para colher elementos que acentuassem e conservassem os traços regionais para servir ao progresso do estado. Ele também pensava em cuidar datas e comemorações importantes para criar homenagem e gratidão aos antepassados. Pelo texto do artigo 1º do estatuto do Grêmio Gaúcho, o principal objetivo seria “cultivar as tradições gaúchas, inspirada na personalidade inconfundível do ínclito Gal. Bento Gonçalves da Silva” (BRUM, 2006, p. 46). Porém, nas coletâneas sobre as lendas do Rio Grande do Sul, não são encontradas narrativas que se refiram ao comandante farroupilha, Bento Gonçalves, da mesma forma que a lenda de Sepé Tiaraju.

A preferência por Sepé está vinculada à representação simbólica do gaúcho que, por sua vez tem acolhida no Movimento Tradicionalista do Rio Grande do Sul. Em vista disso, o mito de Sepé transcendeu os limites da região das Missões, ocorrendo em “todo o Rio Grande do Sul e, inclusive, em zonas de colonização alemã e italiana que, originariamente, não se relacionam com este passado colonial” (BRUM, 2006, p. 39). As narrativas têm grande importância na reconstrução do passado, reificadas no presente e são elas que:

Via representação de um evento, como discurso/imagem, que o grupo deseja mostrar de si, que se percebem os processos de identificação e pertencimento, permitindo interpretar as posições, interesses e vivências de grupos e indivíduos que acionam o passado (BRUM, 2006, p. 29).

Passada a querela de 1954, foram surgindo monumentos a Sepé Tiaraju em vários municípios do estado, numa forma de reivindicação da representação simbólica do mito. Nesse aspecto, a ideia de pertencimento deixa de ser exclusiva das Missões e passa a ser reelaborado muito além daquela fronteira. As cidades que buscam esse pertencimento podem ser definidas em termos culturais a “um espaço, se a compreendermos como construída por um conjunto de práticas, de ações e relações sociais” (SANTOS, 2010, p. 15). Identificada a região em que acontece a prática cultural, passa-se à busca de relatos que a legitimem, ou seja, elas passam a existir como “relatos de regionalidade”, pois “são coprodutores de regionalidades, na medida em que se constituem de sentidos partilhados” (SANTOS, 2010, p. 16).

Início a análise dessas cidades pela região missioneira, em que foi implementado um projeto turístico chamado Circuito Internacional das Missões, do qual fazem parte reduções do Paraguai, Argentina e Brasil. São sete cidades no Rio Grande do Sul que integraram os Sete Povos e, portanto, constituídos em “lugares de memória”⁴⁸: São Francisco de Borja; São Nicolau; São Luiz Gonzaga; São Miguel Arcanjo; São Lourenço Mártir; São João Batista; Santo Ângelo Custódio.

São Luiz Gonzaga orgulha-se de ser a cidade natal de Sepé, apesar de não haver documentos que comprovem isso. No site da prefeitura há foto de um monumento que está localizado em frente àquele prédio público: um índio de aspecto forte e expressões viris, tendo na mão direita erguida uma cruz, e na esquerda uma lança. Na foto está escrito: “Sepé Tiaraju – SÃOLUIZENSE E MISSIONEIRO. Visite São Luiz Gonzaga e as Missões” (Anexo A). Ao lado da foto, outro texto diz:

Símbolo maior da resistência guarany-missioneira!

Nascido na velha redução de São Luiz Gonzaga, filho do cacique Tiaraju; órfão aos dez anos (seus pais morreram de escarlatina) foi levado para São Miguel pelo padre Miguel de Souto e especialmente educado.

Morreu em 1756, nas margens da sanga da Bica, nos campos da antiga localidade chamada Batovi (hoje município de São Gabriel, RS), tentando combater o famigerado e obscuro tratado de Madrid.

O Monumento do escultor Vinícius Ribeiro em homenagem à Tiaraju localiza-se em frente à Prefeitura de São Luiz Gonzaga.

Em matéria de 25 de maio de 2011 (ANEXO B), um site de notícias da região traz em uma das manchetes a transferência do monumento a Sepé, que estava localizado no trevo de

⁴⁸ “Lugares de memória” é um dos elementos que faz parte do *check-list* identitário e que foi cunhado pelo historiador Pierre Nora (THIESSSE, 2001/2002, p. 8).

entrada do município desde 2006 pela passagem dos 250 anos da morte do índio guarani. Atualmente, está localizado no canteiro em frente à prefeitura. O motivo da transferência foi a duplicação da BR 285 que liga São Luiz Gonzaga a São Miguel das Missões. Para mostrar a importância do monumento como identidade para o município, nessa matéria, o próprio autor da estátua de dois metros e uma tonelada de peso, feita em concreto armado, anunciou na época que estava em projeto outro monumento para ser colocado na entrada do município, porém muito maior do que o atual. Segundo um representante do poder executivo, seria “uma valorização a um dos filhos ilustres do município”. Em junho de 2014 houve a atualização da página trazendo outras informações, desta vez com o ano de seu nascimento em 1723 (ANEXO C). Também traz explicações sobre os elementos do monumento como o significado da cruz, a lança e as vestimentas.

São Miguel das Missões possui as mais antigas e preservadas edificações jesuíticas, que se constituem no principal ponto turístico do município que se emancipou de Santo Ângelo em 1989. Em 1937, as ruínas da redução foram declaradas Patrimônio Nacional pelo Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) e Patrimônio Cultural da Humanidade pela UNESCO em 1983. No pórtico de entrada, pela RS-536, a dezesseis quilômetros da sede do município, há esculturas que representam São Miguel Arcanjo cercado pela família guarani, o padre jesuíta Cristóvão de Mendonça Orellana, e Sepé Tiaraju (ANEXO D). Em toda a extensão do pórtico está escrita, no idioma guarani, a frase que ficou conhecida como o grito de Sepé: *co yvy oguereco yara*⁴⁹. No hino do município também há referência ao cacique guarani:

São Miguel – a sagrada imponência
 Das missões nos altares da fé,
 Uma cruz que abençoa a querência
 e o valor imortal de Sepé
 – sobrevive nas pedras a essência
 dos guerreiros e bravos em pé (PREFEITURA MUNICIPAL DE SÃO
 MIGUEL DAS MISSÕES).

Há um blog sobre o município de São Nicolau (ANEXO E) que traz no alto da página o título *São Nicolau – RS* e logo abaixo a frase “Seja mais que bem vindo à Primeira Querência do Rio Grande”. Percebe-se que o texto destaca o fato de São Nicolau ter sido o primeiro povoado, ou querência, no Rio Grande do Sul, o que aconteceu em 1626 durante a primeira fase das Missões, ressurgindo depois na segunda fase, em 1687. O texto da página

⁴⁹ “Esta terra tem dono”.

inicia informando que as Missões foram fundadas pelos padres jesuítas, não especificando se eram espanhóis ou portugueses. Adiante, o texto nomeia as cidades que pertencem aos Sete Povos, destacando um “importante capítulo do Rio Grande do Sul” na delimitação de fronteiras e foi “tema para a formação de um grande folclore regionalista de tom heroico em torno de figuras dos padres e dos índios, dentre os quais em especial Sepé Tiaraju”. Percebe-se que os autores do blog buscaram integrar as Missões no contexto histórico de formação do Rio Grande do Sul, fato que contrariou décadas antes o parecer do IHGRS, e não mencionam a origem espanhola, fato que também se torna bastante representativo para as representações. Da mesma forma, o texto registra uma declaração de pertencimento da região das Missões ao mito de Sepé Tiaraju.

Santo Ângelo fez também a sua homenagem a Sepé ao colocar um monumento em frente ao Teatro Municipal Antônio Sepp. A obra, de Olindo Donadel, da década de 1960, é composta por três imagens em tamanho natural sendo uma delas de Sepé, ao centro, com um arco e uma flecha preparados para o arremesso, e as outras representando a família guarani (ANEXO F). Na base do monumento está escrita em português a frase a ele atribuída: “Essa terra tem dono”. Além desse monumento, houve o projeto de outro que deveria ter sido construído em 1960 (ANEXO G) em pedra grês, medindo em torno de seis metros de altura, o qual representaria Sepé Tiaraju montado em um cavalo em marcha, com o braço esquerdo erguido e empunhando uma lança. Este projeto nunca foi executado devido à morte do artista.

Ainda na região das Missões, há o pequeno município de Caibaté que se intitula a Terra dos Mártires, em alusão aos padres jesuítas Padre Roque Gonzales, Padre Afonso Rodrigues e Padre João de Castilhos, mortos pelos índios em 1628. Há um monumento (ANEXO H) feito com quatro pedras retangulares e assentadas em posição vertical sobre uma base também de pedra em que está escrito: “Os corpos dos mártires foram levados à Conceição, nas Missões da Argentina. O coração do padre Roque está em Assumpção”. Em cada pedra vertical está o nome de cada um dos padres mártires e suas trajetórias na Ordem. Sobre as três pedras, em posição horizontal, está assentada outra pedra retangular com a seguinte inscrição: “Aqui veneramos os mártires das Missões. Lugar onde o coração do padre Roque falou. Sangue mártir da redenção do povo”. Ainda sobre a pedra horizontal há uma cruz onde se lê: “Lugar do Martírio”. Ao lado das três pedras foi colocada, posteriormente, outra pedra retangular também na posição vertical. Na base dessa pedra está escrito “Homenagem à Sepé Tiaraju” e na pedra: “Ao cacique herói aqui massacrado. Ao destemido Sepé Tiaraju. Aos inúmeros guaranis mortos. Em defesa de sua terra”.

Percebe-se pelo texto escrito na pedra que o monumento nomeia o local como sendo onde tombou Sepé Tiaraju, buscando assim legitimar o espaço de culto não apenas pela homenagem aos padres jesuítas, mas também através da representação de Sepé Tiaraju. No entanto, as narrativas e citações dos folcloristas sobre Sepé apresentam um desencontro no que se refere ao local onde tombou o índio guarani: Spalding fala em Caibaté, na região das Missões; Laytano reconta o texto de Spalding e, portanto, referenda o mesmo local. Outros autores apontam locais distantes da região das Missões: Antônio Augusto Fagundes localiza o como tendo ocorrido às margens da Sanga da Bica, em São Gabriel; Callage, no Serro do Batovi; próximo de Bagé, e finalmente, Barbosa Lessa, Cezimbra e Lopes Neto, localizam a morte de Sepé nas terras de Bagé, região da Campanha.

Todas as cidades citadas fazem parte da região missioneira e do roteiro de visita aos lugares em que existiram as reduções jesuíticas, constituindo uma densidade cultural que, não apenas revive, reconstrói e reelabora o mito, mas ressignifica os espaços de memória. A existência se manifesta a partir dos relatos de regionalidade que transmutam o espaço em “paisagens culturais” (SANTOS, 2010, p. 18). Essas paisagens culturais, também são tornadas em lugares de memória, inspirando outras muito além de suas fronteiras.

São Gabriel, na Campanha gaúcha, mesmo sendo conhecida como a terra dos marechais há décadas, tem investido fortemente na disputa simbólica pelo mito de Sepé Tiaraju através de três monumentos. Um deles é chamado de Oca de Sepé⁵⁰ (ANEXO I), localizado próximo da Sanga da Bica, com uma placa onde se lê: “Neste local tombou Sepé Tiaraju – 07/02/1756 18° RT, Prefeitura de São Gabriel, 46° Congresso Tradicionalista, Jan/2001”. Poucos metros de distância dessa oca há outra placa onde está escrito: “Ogué! Co ivi redó yara!!! – Fora! Essa terra tem dono!!! – Local onde tombou Sepé Tiaraju – 7/2/1756”.

Outros dois monumentos estão localizados no local em que se acredita ter ocorrido a batalha entre os exércitos ibéricos e os índios guaranis. Um desses é uma cruz que foi erigida em 1961 (ANEXO J) e o outro em forma piramidal feito de pedras (ANEXO K). O site da prefeitura informa que Sepé constituiu-se no “único e verdadeiro herói dos pampas, pois foi o único guerreiro que não defendia a elite” e que lutou “defendendo a terra que de fato era sua, mesmo com armamento inferior lutou até o fim pelo ideal de lutar pelo que era de seu povo” (PREFEITURA MUNICIPAL DE SÃO GABRIEL, 2012).

⁵⁰ A oca foi inaugurada em 2002 no suposto local onde teria tombado Sepé Tiaraju. A construção é simbólica, pois é composta de sete colunas de madeira cobertas por telhas de barro cozido. As sete colunas de madeira são bastante representativas, visto que eram sete os povos das Missões.

Essa reelaboração do mito de Sepé está relacionada aos movimentos sociais, como o MST, e de segmentos da igreja católica que, pela passagem dos duzentos e cinquenta anos de sua morte em 2006, organizaram no município vários eventos homenageando o índio guarani. Para essa finalidade, o mito de Sepé circulou em panfletos e santinhos como símbolo de luta pela terra. A figura simbólica de Sepé também foi bastante usada por representantes da Igreja Católica que o considerou como um “santo político, protetor dos pobres e que acompanha os Sem-Terra, que carregam o estandarte de Sepé em suas marchas, como sinal de devoção” (KARAM, 2006, p. 17). Dessa forma, o mito passou a ser usado como bandeira de transformações sociais pelo estado.

São Sepé, por sua vez, é um município que faz divisa com São Gabriel e apresenta muitas referências ao cacique guarani. A começar por uma estrutura feita de sucata de ferro⁵¹, logo na entrada do município, que representa um índio com o braço direito erguido e empunhando uma lança (ANEXO L). Na base dessa estátua, há uma placa onde se lê a famosa frase atribuída a Sepé: “Essa terra tem dono”. Um pouco afastado do centro do município, fica localizado o CTG São Sepé e, alguns metros adiante da porteira, há três pedras de formato irregular (Anexo M), dispostas em triângulo. Em uma delas há uma placa onde estão gravados o perfil da cabeça de um índio com um fecho de luz saindo de sua testa e uma frase: “Aqui se cultua Sepé Tiaraju”. No brasão do município está escrito: “Pela pátria, pela liberdade. São Sepé”. O rio que cruza o município leva o seu nome. O hino municipal⁵² exalta o índio e o seu legado de bravura e de guerreiro:

Do Rio Grande, vivo em ti
Amado São Sepé
Recebi no calor de teu abraço
Tanto afeto pra viver de amor e fé.
...
Tua alma é Praça das Mercês,
Tua gente luta sempre com entono
Corre ainda de São Sepé o sangue bravo,
Pra dizer que esta terra já tem dono!

Segundo o livro *Personagens da história*, organizado pela Fundação Cultural Afif Jorge Simões Filho, que fica localizada no centro do município, em 1882 foi encomendada uma maquete de Sepé Tiaraju (PERSONAGENS DA HISTÓRIA, 2002, p. 58). Atualmente, a maquete está exposta no museu e representa um índio cujos traços lembram as esculturas

⁵¹ Obra feita pelo artista sepeense Zeca Teixeira.

⁵² O hino tem a letra de José Liberato P. Ferreira, e música de Antônio Setembrino C. Dos Santos.

gregas, especificamente, a Vênus de Milo, fato afirmado pelo escritor Mansueto Bernardi (BERNARDI, 1980, p. 94). A maquete (Anexo N) possui em torno de 40 cm de altura incluindo o corpo e a base.

Caçapava do Sul, município que faz divisa com São Sepé, localiza-se também na Campanha gaúcha. Sempre foi lembrada como a segunda capital farroupilha, mas em 2011 surgiu um projeto para construir um memorial a Sepé próximo da Pedra do Segredo. O objetivo seria construir um oratório e, dessa forma, colocar o município na rota de peregrinações e homenagens ao local em que, supostamente, os índios guaranis das Missões, ligados a Sepé, esconderam os tesouros dos padres jesuítas antes da batalha de Caiboaté. Entre os índios que pereceram, estavam os que conheciam o esconderijo, mas a lenda diz que ainda aparecem “as almas daqueles índios que guardam zelosamente o local do ‘segredo’” (ABRÃO, 1980, p. 68). Segundo uma lenda, após a morte de Sepé, os índios voltaram para levar o seu corpo para sepultá-lo em algum lugar na Pedra do Segredo (SITHERC, 2010). Percebe-se aqui uma forma de vincular a região ao mito tornando-se também um espaço de memória e culto. Além desses municípios, também em Porto Alegre surgiu a ideia de criar um monumento a Sepé, conforme relata Mansueto Bernardi:

Outra maquete de monumento a Tiaraju, mas esta de natureza equestre, foi elaborada, em 1934, para a ponte da Azenha, pelo admirável artista conterrâneo Antônio Caringi, autor do grandioso monumento ao Imigrante, erguido em Caxias do Sul (BERNARDI, 1980, p. 94).

Constata-se em cada uma das cidades mencionadas uma luta simbólica, um esforço para buscar o reconhecimento e a legitimação do uso da representação do nome de Sepé Tiaraju. Essa disputa ocorreu a partir da literatura e da construção dos elementos simbólicos vinculados à representação do gaúcho.

3.9 A REAPROPRIAÇÃO DO MITO

O mito de Sepé Tiaraju não manteve apenas a sua condição de elemento constituinte de uma identidade regional. A sua representação passou por um processo de ressignificação a partir da apropriação por parte de movimentos sociais como é o caso do MST. Ou seja, passado e presente se relacionam a partir do contexto em que o mito se insere. Sobre isso, Brum afirma que “as menções ao passado, neste sentido, põem em evidência as relações entre

os grupos e indivíduos no seu interior, ou isoladamente, e se inscrevem em interesses específicos para acioná-los” (BRUM, 2006, p. 17).

Nas narrativas apresentadas pode ser constatada a relação tanto com o propósito de nomear um símbolo para constituir um reconhecimento a partir de uma reinterpretação do passado criando, assim, um novo significado. Tanto a memória quanto a história se articulam para suprir as necessidades e interesses dos grupos sociais que se mobilizam para essa interpretação e ressignificação. Uma questão bastante emblemática no mito de Sepé Tiaraju, relacionada a essa nova abordagem do significado do mito por parte desses novos movimentos sociais é, justamente, a frase atribuída a ele: “Essa terra tem dono”, o que Brum chamou de “referência atávica” (BRUM, 2006, p. 13), e encontrada em grande parte dos textos apresentados. Os textos que surgem sob o tema do símbolo resignificado apresentam, portanto, as visões pessoais daqueles que produzem o texto, ou dos grupos sociais, assim atendendo aos seus interesses. O narrador é parte fundamental nesse processo, pois é ele que fará a reflexão da historicidade através de seu discurso inscrito na ideologia que ele representa. De acordo com Brum:

A leitura do passado, através da construção da história mitificada com narrativa inter-relacionada ao alargamento da capacidade de contar e viver a história, conduz à reflexão e seus desdobramentos com relação à manipulação da memória a partir da construção de sentido ao narrar o passado, produzindo identidades e pertencimentos (BRUM, 2006, p. 25).

Entre a releitura do passado que se inscreve no presente está o projeto de peregrinação do Caminho das Missões. Esse se constitui em um roteiro místico-cultural que percorre os mesmos trajetos que interligavam os antigos povos missionários com o único propósito de desenvolver o turismo da região. Há também o projeto *Som e luz nas ruínas de São Miguel*, criado em 1978, que narra em quarenta e oito minutos o desenvolvimento e o fim das reduções jesuíticas.

Outra mudança na representação em torno da figura de Sepé Tiaraju ocorreu a partir da disputa de terra entre latifundiários e o MST, principalmente, no município de São Gabriel. A figura do chefe indígena foi se distanciando dos CTG's, nos quais era cultuado, dando nome a algumas dessas entidades, passando a ser apropriado pelas classes desfavorecidas. Brum nos esclarece que a mudança começou a partir da década de 1960, quando surgiram transformações dentro da própria Igreja em defesa dos oprimidos. Com base na Teologia da Libertação, a questão indígena passou a ser revista, e os que integram a classe de excluídos da história oficial foram incorporados em atividades que estão relacionadas a um processo de

resgate como mártires. Em 1979 ocorreram atividades em homenagem a Sepé Tiaraju no local atribuído a sua morte, no município de São Gabriel, e ao final foi feita a Missa da Terra Sem Males. Brum nos esclarece que a partir disso:

(...) se iniciam as atividades de exaltação à figura de Sepé Tiaraju, como uma devoção popular indígena, forjada no seio da própria igreja, sendo direcionada às questões da terra com que Sepé se identificou no passado e com quem a igreja o representa como identificado no presente (BRUM, 2006, p. 237).

As missas e romarias em homenagem a Sepé passaram a ser constantes. Isto contribuiu para produzir uma mística em torno de seu nome entre as classes populares e relacioná-lo às lutas pela terra no estado. A participação da igreja nos movimentos sociais reforça a reconstrução da imagem de Sepé Tiaraju, em um processo de apropriação e exaltação, ao ponto de compará-lo com outras personalidades históricas que acabaram sendo canonizadas, como foi o caso de Joana D'Arc. Assim, mesmo não sendo uma unanimidade dentro da igreja católica, surgiu uma mobilização em torno da canonização de Sepé.

As lutas simbólicas que envolvem Sepé Tiaraju se estendem também para o lado dos ruralistas. Ao acusarem o MST de se apropriarem da famosa frase atribuída ao cacique guarani, “Essa terra tem dono”, os ruralistas também recorrem a ela, apropriando-se de seu significado e apresentam os seus títulos de propriedade. Desta forma, os ruralistas apresentam-se como os legítimos donos da terra e se posicionam contra qualquer projeto de desapropriação.

Ao longo do capítulo percebeu-se que o mito de Sepé Tiaraju trouxe elementos que serviram aos propósitos do projeto de representação do gaúcho. As controvérsias que surgiram em torno de seu nome não foram suficientes para impedir que essa representação se consolidasse. Pelo contrário: Sepé Tiaraju não serviu apenas para um projeto de identidade, mas, a partir da ressignificação do mito, também serviu aos propósitos de grupos identificados pelas lutas sociais.

4 A SALAMANCA DO JARAU

Dentre as lendas conhecidas com circulação através da literatura regionalista, *A salamanca do Jarau* apresenta-se como a de estrutura mais complexa. No entender do pesquisador Augusto Meyer, o escritor Simões Lopes Neto fez uso de temas folclóricos “para fazer obra de poesia” e que a estilização dada pelo escritor pelotense a partir da sua interpretação das três lendas principais, é possível “considerá-las verdadeiras criações, tanto quanto os *Contos gauchescos*” (MEYER, 1979, p. 171-172). A questão inicial, no entanto, recai sobre a sua definição, se é uma lenda ou um conto. Meyer observa que “a princípio formou-se um reconto mais ou menos preciso com elementos limitados que decorriam das superstições locais” (MEYER, sd, p. 117). O autor refere-se, especificamente, a uma circulação local, ou seja, restrita à fronteira do Brasil com a Argentina e Uruguai, e recebendo, portanto, elementos hispânicos.

Darcy Azambuja, por sua vez, em conferência sobre as principais lendas do Rio Grande do Sul, afirmou que a lenda da *Salamanca do Jarau* não era conhecida antes de ser publicada por Lopes Neto. O próprio conferencista assumiu o fato de não conhecer a lenda por outra fonte. Por conta disso, Azambuja discorda do trabalho apresentado por Câmara Cascudo ao III Congresso Sul Rio-grandense de Geografia e História, intitulado *Seis mitos gaúchos*, entre eles o da Salamanca. Sobre isso, Azambuja esclarece:

Ao exíguo núcleo lendário inicial, mal conhecido em quase todo o Rio Grande, o incomparável regionalista acrescentou elementos folclóricos e eruditos de origem hispano-americana e muitas sugestões próprias, criando essa obra prima, que quanto mais lemos tanto mais admiramos (AZAMBUJA, 1956, p 5).

Percebe-se que, pelo entendimento do autor, a lenda recebeu elementos que não poderiam ser considerados puramente sul-rio-grandenses. O autor não tratou o tema como uma questão de cultura nacional, mas sim, regional. Ele afirma que não incluiu a lenda entre as consideradas “genuinamente rio-grandense”, pois o que havia “era uma crendice, vaga e fragmentária, em certa região da fronteira” (AZAMBUJA, 1956, p. 5).

Sob outro ponto de vista, Flávio Loureiro Chaves afirmou que *A Salamanca do Jarau* não é uma lenda e sequer pode se considerar uma nova versão da lenda. Trata-se, isto sim, de “um conto em cuja elaboração o autor se apropriou da lenda para incluí-la intencionalmente na estrutura da narrativa” (CHAVES, 1982, p. 79). O autor também cita três pontos

importantes na obra de Lopes Neto: o aproveitamento de temas folclóricos; a recuperação do passado mítico e um personagem em um território simbólico. A narrativa é composta de dez capítulos e, para analisá-la, Chaves a dividiu em quatro partes. A primeira inclui o capítulo I, a segunda parte o capítulo II, a terceira vai do capítulo III ao VI e a quarta parte é composta pelos capítulos VII ao X. Essa divisão teve como critério o tipo de narrador e as ações narradas ou executadas pelos personagens. Observemos a explicação do autor:

A partir dessa hipótese de leitura, considere-se uma questão estrutural: a primeira e a quarta partes pertencem ao narrador, cujo discurso em 3ª pessoa apresenta a aventura vivida por Blau; a segunda e a terceira partes constituem uma suspensão na sequência episódica desta aventura, abrindo espaço para dois outros discursos nos quais se conta a lenda da teiniaguá – o discurso do próprio Blau (que apenas reproduz aquilo que escutara de sua avó) e o discurso do guardião (que esclarece sobre a origem do cerro encantado) (CHAVES, 1982, p. 79).

Chaves interpreta como sendo decisivo o fato de Lopes Neto ter dado uma “*ordem nova* proveniente de uma *interpretação pessoal*” (CHAVES, 1982, p. 80). Sobre isso, o autor destaca dois fatores: o desenvolvimento da lenda da Teiniaguá e a narrativa da aventura de Blau. A complexidade da narrativa vem do fato de Lopes Neto ter tramado materiais diferentes, circunscritos entre o patrimônio coletivo e a invenção literária, até alcançar a autonomia do texto. Ao contrário do que afirmou Meyer, Lopes Neto não “estilizou” a lenda já existente, mas “dela serviu-se para elaborar uma narrativa de ficção, internalizando-a na complexidade psicológica da personagem Blau Nunes, o vaqueano, que vem a ser este sim, o eixo do processo criador na instauração do texto novo” (CHAVES, 1982, p. 81). Essa afirmativa, para Chaves, justifica-se a partir da apresentação do personagem Blau Nunes, no começo da narrativa: “um gaúcho pobre” e que “só tinha de seu um cavalo gordo, o facão afiado e as estradas reais” (LOPES NETO, 1996, p. 35).

O foco da narrativa desloca-se, quase imperceptivelmente, da fotografia aparente para o nível psicológico, trazendo ao primeiro plano a pobreza de Blau, sua reflexão sobre a infelicidade atual, atribuída fantasiosamente ao personagem que será mantida até o final da narrativa mediante um complexo processo de ampliações e referências simbólicas (CHAVES, 1982, p. 81-82).

Ao analisarmos a obra de Lopes Neto sob a ótica da Geografia Cultural, encontramos uma reafirmação do projeto identitário regional. Porém, ao contrário de *Contos gauchescos*, que traz contos narrados por Blau Nunes a partir de casos vividos ou presenciados por ele, em

A Salamanca do Jarau o mesmo personagem surge em um contexto em que estão contidas lendas que circulavam pelo estado.

A Geografia Cultural, segundo Cláudia Antunes, “se interessa por compreender a estrutura e a extensão dos espaços de intercomunicação, a maneira como são vencidos os obstáculos naturais, como o clima, a distância e a topografia”. Dessa linha de pesquisa, fazem parte da investigação também a dimensão não material como o passado, o urbano, o rural, o global, o regional e o local. Sobre isso recaem estudos sobre folclore, religião, língua, identidade e todas as formas de interpretação simbólica das paisagens. Mais especificamente, o que importa é “investigar a experiência do homem sobre o meio do que a influência do meio sobre ele”. Os temas principais dessa linha de estudo são cultura, paisagem cultural, áreas culturais, história cultural e principalmente o *significado* no sentido de gerar significados para o mundo (ANTUNES, 2005, p. 22-23).

A paisagem cultural representada por Lopes Neto é ressaltada pela sua proximidade com a cultura platina, uma vez que o gaúcho da região da Campanha é representado como sendo diferente do gaúcho do restante do Estado. É a partir desse cenário, norteados pela Geografia Cultural, e através da literatura, que Lopes Neto “traduziu as marcas impregnadas nos lugares e dedicou-se a ressaltar as expressões da cultura na paisagem pampeana” e que ele “soube traduzir os valores, crenças e costumes rio-grandenses e expressa-los em textos, pois sabia que os valores culturais têm de ser continuamente reproduzidos para continuarem a possuir significado” (ANTUNES, 2005, p. 35).

O personagem principal em *A Salamanca do Jarau* é Blau Nunes, um vaqueano que conhece bem o espaço que percorre: o pampa gaúcho. Esse universo rural retratado na obra de Lopes Neto pertence “à visão particular do autor sobre o espaço que apreende, interpreta e traduz” e dizem respeito não às fronteiras físicas do território rio-grandense, mas que correspondem à paisagem cultural do sul do Rio Grande do Sul, o Uruguai e a Argentina. A pesquisadora Cláudia Antunes completa dizendo que o espaço geográfico criado pelo olhar de Simões Lopes Neto é simbólico e está apoiado “na linguagem, nos costumes, nas crenças e nos valores do povo gaúcho” e as personagens vão se movimentando “em um espaço que é, ao mesmo tempo, real e mítico” (ANTUNES, 2005, p. 163).

O espaço retratado por Lopes Neto na sua narrativa, assim como suas histórias, não era desconhecido, pois se tratava de uma propriedade que pertencia à irmã mais moça de João Simões Lopes Filho, Cândida Clara. Essa mesma propriedade também pertencera ao general Bento Manuel Ribeiro, que esteve envolvido na Revolução Farroupilha tanto pelo lado dos rebeldes quanto do lado do exército imperial (ANTUNES, 2005, p. 192). No entanto, não foi

o conhecimento do espaço que fez Lopes Neto trazer para a literatura a lenda da Salamanca do Jarau. Essa obra tem como fonte, segundo alguns pesquisadores, o espanhol Daniel Granada⁵³. Para analisarmos os elementos do projeto de construção identitária gauchesca em *A salamanca do Jarau*, é necessário fazer uma reconstituição do caminho que levou às fontes da lenda até chegar em Lopes Neto.

4.1 SALAMANCA, A CIDADE E A COVA

A palavra *salamanca* origina-se de uma cidade de mesmo nome na Espanha, e sobre ela recai uma fama que vem desde a Idade Média, relacionando vários fatores: a Igreja católica, a ciência da época, o domínio mouro na Península Ibérica e a credice popular. Segundo Villar y Macias, as catedrais e monastérios guardavam a ciência da Europa. Em seus recintos, não apenas os mestres ensinavam como também eram guardados os preciosos livros, que eram copiados para serem criadas bibliotecas. Segundo esse autor, são numerosas “las pruebas de la existência de escuelas ó estudios eclesiásticos en la Edad-Media, y entre ellas es eficazísima la que ofrecen muchas constituciones de las iglesias de España”⁵⁴, sendo que em Salamanca, por exemplo, constatou-se a existência de mestre escola em 1179 (VILLAR Y MACIAS, 1887, p. 270-271). Aproveitando a estrutura dessas escolas, foi criada a Universidade de Salamanca por Alfonso IX. No entanto, Villar e Messias afirmou que “no se conoce documento alguno donde conste el año preciso de su fundación, que unos dicen haber tenido lugar á fines del siglo XII, y otros á principios del siguiente”⁵⁵ (VILLAR Y MACIAS, 1887, p. 271). Apesar desse histórico, circulava entre o povo as histórias que diziam ser em Salamanca que se ensinavam as artes mágicas e a necromancia. Meyer traz um poema de Don Alonso de Ercilla y Zúñiga, do século XVI que fala sobre esse assunto:

Salamanca, que se muestra
Felice en todas ciências, do solía
Enseñarse tambien nigromancia (MEYER, 1979, p. 179)

⁵³ Daniel Granada nasceu em Vigo (1847). Mudou-se muito jovem para Montevideo. Foi professor de literatura, escritor e filólogo. Em 1904 retorna à Espanha e ali permanece até a sua morte, em Madrid (1929). (ATENEO de Montevideo Fundadores).

⁵⁴ “as evidências da existência de escolas ou estudos eclesiásticos na Idade Média, e entre elas, está a oferta muito eficaz de constituições das igrejas de Espanha”. Tradução minha.

⁵⁵ “não se conhece qualquer documento onde conste o ano preciso de sua fundação, mas alguns dizem ter sido no final do século XII, e outros no começo do seguinte”. **Tradução minha.**

No entanto, o que levou Salamanca a receber essa fama se, conforme pergunta Villar y Messias, “el pueblo en cuyo general estudio siempre se enseñó sana y católica doctrina?”⁵⁶ (VILLAR Y MESSIAS, 1887, p. 482). O próprio autor responde à pergunta:

Según se deduce de lo expuesto por el sabio maestro Pedro Ciruelo, débelo á la fatalidad de la constelación bajo que se halla España; aunque al afirmarlo caiga em visible superstición astrológica, precisamente en su libro de la *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, donde, después de atribuir á Zoroastro y los magos de Persia el origen de la nigromancia, asegura que en tempos pasados (sabido es que escribia al mediar el siglo XVI), se ejercitó en nuestra España, *que es de la misma constelación que la Persia*, principalmente en Toledo y Salamanca; y hé aquí cómo también por este ilustre escritor vuelve á ser nombrada Salamanca por su nigromántico saber⁵⁷ (VILLAR Y MESSIAS, 1887, p. 483-484).

Muitos estudiosos apresentaram suas conclusões sobre o tema, que podem ser divididos sob dois enfoques: a primeira seria pelos ensinamentos mágicos de influência árabe e a segunda está relacionada aos cultos dos povos antigos. A versão que ficou mais conhecida está relacionada à cova de Salamanca, ou a “cueva de San Cébrian” que nada mais era do que a sacristia subterrânea da igreja de San Ciprian (MEYER, 1989, p. 175). O assunto provocou muitas discussões e estudos. Meyer apresentou alguns exemplos.

Um deles trata-se de Pedro Ciruelo, matemático e teólogo, já citado. Outro se refere ao padre Martin del Rio, autor do *livro Pesquisas mágicas* (1661), que afirmava ter conhecido o local em Salamanca onde se ensinava as artes negras; o lexicógrafo Don Sebastian Covarrubias, em seu *livro Tesoro de la lengua castellana o española* (1611), registrou que, o que se dizia sobre o ensino em Salamanca, das artes de encantamento e necromancia em uma cova na igreja de San Cébrian, não passava de fábula. A lenda sobre a cova na igreja de San Cébrian, em Salamanca, passou a ser tema literário e teatral, como o *Entremés de la cueva de Salamanca* (1615), de Cervantes. O escritor espanhol também empregou o tema das covas misteriosas em sua maior obra, *D. Quixote*, fazendo o seu personagem principal descer a “cueva de Montesinos” e narrar as suas peripécias nos capítulos XXII e XXIII (CERVANTES SAAVEDRA, 1997, p. 161-171).

⁵⁶ “as pessoas em cujo amplo estudo se ensinou a sã e católica doutrina?”. **Tradução minha.**

⁵⁷ “Segundo se deduz do exposto pelo sábio mestre Pedro Ciruelo, deve-se à fatalidade da constelação inferior que se encontra na Espanha; porém, ao afirma-lo cai em visível superstição astrológica, precisamente em seu livro da *Reprovação das superstições e feitiçarias*, onde, depois de atribuir a Zoroastro e aos magos da Pérsia a origem da necromancia, assegura que em tempos passados (sabido que escreveu em meados do século XVI), se exerceu em nossa Espanha, que é da mesma constelação que a Pérsia, principalmente em Toledo e Salamanca; E eis aqui como também por este ilustre escritor volta a ser nomeada Salamanca por seu necromântico saber”. **Tradução minha.**

Além de citar autores que afirmaram acontecer ensinamentos necromânticos na cova da igreja de San Cébrian, Villar e Messias relatou que o “conde de Guimerán, citado por don Adolfo de Castro, em sus *Filósofos españoles*, asegura que, para no ser descubiertos los que se dedicaban á la nigromancia, hacian sus enseñanzas de noche en bodegas, que en Castilla, dice, llaman cuevas”⁵⁸ (VILLAR Y MACIAS, 1887, p. 485). A fama da igreja de San Cébrian, que se estendeu para toda a cidade, surgiu alguns séculos depois de sua fundação em 1156 sendo que, segundo Villar e Messias,

era muy pequeña y daba nombre á la cuesta llamada despues del Seminario de Carvajal; y en su memoria se puso en la plazuela una cruz con la estátua del Santo y este letrero: Esta fué la iglesia de San Cebriati; cruz que existió hasta fines del siglo XVIII⁵⁹ (VILLAR Y MACIAS, 1887, p. 165-166).

Segundo o mesmo autor, a cova, que ficava atrás do altar, não era profunda, mas era ali que um sacristão ensinava, entre outras artes, astrologia, quiromancia e necromancia. Marcos Celestino também apresentou a mesma ideia, e ainda acrescentou que algumas versões da tradição local, no início do século XIV, afirmavam ser um estudante⁶⁰ e outras ainda aludiam à presença do próprio diabo. Os dois autores, no entanto, tiveram consenso em um aspecto: o número de alunos deveria ser sete, assim como sete eram os anos de estudos. No final desse tempo, seria sorteado um dos sete alunos para pagar o mestre. No caso de o sorteado não ter como pagar a dívida, deveria ficar preso na cova (MARCOS CELESTINO, 2004, p. 164-165).

Há outro entendimento sobre a fama de Salamanca. À medida que a Universidade de Salamanca recebia seus estudantes e a instituição crescia, aos olhos do povo supersticioso a instituição se transformava em um lugar de mistérios onde eram praticadas atividades suspeitas, desconhecidas, perigosas e o mal poderia estar sendo realizado. Assim, com a dedicação aos livros e o emprego do latim por parte de acadêmicos e mestres, criou-se um temor em torno de todos os centros de estudos na Europa Medieval e isso deu a crença de que a Universidade estaria relacionada a qualquer tipo de práticas com o demônio (PAULA, 2010, p. 10-11).

⁵⁸ “conde de Guimerán, citado por don Adolfo de Castro, em seu livro *Filósofos españoles*, asegura que, para não serem descobertos aqueles que se dedicavam à necromancia, tinham seus ensinamentos à noite em adegas, disse, chamadas de covas”. **Tradução minha.**

⁵⁹ “era muito pequena e dava nome ao morro nomeado após o Seminário de Carvajal; em sua memória foi colocada na praça uma cruz com a imagem do santo e este sinal: Esta foi a igreja de San Cebriati; Cruz, que existiu até o final do século XVIII”. **Tradução minha.**

⁶⁰ O texto original traz a palavra *bachiller* que pode ser traduzida por estudante, no caso da Universidade de Salamanca.

A igreja de San Cébrian encontrava-se bastante arruinada em 1580. Quatro anos depois foi demolida e suas pedras foram usadas para a construção da Catedral Nova (VILLAR Y MACIAS, 1887, p. 165). Da igreja restou apenas uma parte da caverna, o seu piso, a abóbada de pedra, e a porta com os degraus que levavam até a igreja (VILLAR Y MACÍAS, 1887, p. 489). Porém, a fama da cova de Salamanca atravessou o oceano Atlântico. Meyer explicou que “a palavra *Salamanca* aparece mais tarde como simples nome comum, sobretudo na América, designando as cavernas encantadas, e foi nesta acepção que a empregou Simões Lopes Neto” (MEYER, 1979, p. 176).

4.2. AS MOURAS ENCANTADAS

As lendas sobre as mouras encantadas são muito conhecidas na Península Ibérica. Principalmente em Portugal. Sobre as mouras, Meyer traz a citação de Rodney Gallop, quando esse apresenta o seu estudo sobre o folclore português:

Concebem-se as mouras encantadas como formosas moças, trazendo às vezes cauda de serpente em troca dos membros inferiores. Só aparecem a olhos mortais na noite de São João, e então penteiam com pente de ouro os cabelos, ou fiam, ou tecem com fio de ouro... Estão sempre montando guarda a um tesouro que os infiéis abandonaram, o qual pode tomar a forma de um estábulo cheio de joias, ou de um monte de moedas. Não são espíritos maus, raramente o seu contato resulta em desvantagem para os homens. Espíritos encantados pela arte de magia, dependem da boa vontade de um ser humano para o seu desencantamento. Nas diversas lendas em que é invocado esse auxílio, tomam quase sempre a feição de uma serpente... (GALLOP *apud* MEYER, 1979, p. 177-178)

Nota-se que as mouras tiveram forte influência na cultura portuguesa e no imaginário. Entre os que mais pesquisaram e se preocuparam com o tema das mouras e a coleta dessas lendas, Meyer cita o nome de Francisco Xavier de Ataíde Oliveira. Em seu livro *As mouras encantadas e os encantamentos no Algarve* (1898), Oliveira mostrou a sua preocupação ao que chamou de desmoronamento das tradições orais e que “por muitos séculos, constituíram o encanto e o entretenimento” dos mais antigos, sendo que essas mesmas tradições seriam um precioso documento para avaliar o estado intelectual do povo em épocas remotas (OLIVEIRA, 1898, p. IX). Oliveira ainda afirma que a falta de interesse pelas tradições e o esquecimento das lendas locais era devido às condições da vida moderna e ao progresso. O chefe de família sentava-se próximo da lareira, tendo os filhos e netos ao seu redor, contava tudo o que se referia ao “passado dos seus avós e a história oral da sua província, de modo

que as lendas, por esta tradição constante e não interrompida, radicavam-se na memória das famílias através dos séculos” (OLIVEIRA, 1898, p. X).

Segundo o autor, a falta de interesse pelas lendas estaria relacionada, entre outras coisas, à facilidade dos transportes que encurtaram as distâncias, às exigências sociais e ao estreitamento das relações comerciais dentro do próprio país e entre o Velho e o Novo Mundo. Esses aspectos da modernidade da época estariam contribuindo para que se diminuíssem os vínculos entre as famílias e as lendas, que estariam “conservadas na memória do povo, por intermédio daquele vínculo”, mas tenderiam a desaparecer, “refugiando-se quase exclusivamente na memória cansada de alguma pessoa antiga, que já não encontra entre os novos que a queira ouvir”. (OLIVEIRA, 1898, p. X).

O autor afirmou que o Algarve constituía-se em uma riquíssima fonte de lendas devido à ocupação por diversos povos desde tempos muito remotos. Oliveira enumerou vários lugares, e achados arqueológicos que retroagem aos períodos paleolítico e neolítico. Segundo ele, os povos que deixaram “escrita no solo a sua passagem, deveriam ter deixado escritas na memória dos povos as suas ideias e sentimentos” (OLIVEIRA, 1898, p. XII). Após esses povos, outros vieram mais tarde, trazendo as suas crenças religiosas: os hindus, celtas, e os fenícios. Mesmo com a influência de todos esses povos, que tiveram suas crenças modificadas pelo cristianismo, ainda ficaram gravados na memória do povo do Algarve contos e lendas pagãs, que foram adaptadas aos mouros quando esses foram expulsos para Marrocos (OLIVEIRA, 1898, XII).

Observa-se que a tradição é vista pelo pesquisador português como uma testemunha que atesta a verdade de um fato ou costume, e que foi a base social do modo de vida dos povos antigos. Quando as tradições são observadas com rigor, têm a mesma autoridade dos livros, porém, quando por algum motivo as tradições “são eivadas de fatos puramente românticos, de ideias errôneas e de princípios falsos, então as tradições convertem-se em puras lendas, piedosas ou profanas, consoante o seu objeto” (OLIVEIRA, 1898, XIII). Ele ainda completou:

Todos conhecem a natural tendência do homem para tudo que se lhe afigura misterioso e simbólico, e essa tendência é tanto maior quanto mais acentuada a sua ignorância. Admitindo, pois, a superioridade civilizadora das diversas raças, que povoaram a nossa província, fica explicada a influência que ainda hoje a lenda exerce no espírito do nosso povo (OLIVEIRA, 1898, p. XIV).

Oliveira admite duas razões para a formação das lendas no Algarve: inicialmente, as influências dos antigos povos que habitavam a península e, mais tarde a superioridade

civilizadora por parte dos mouros, o que já acontecia no século VII, início da invasão e dominação na Península. Justamente, essa superioridade intelectual ligada à influência dos antigos fez com que se olhassem os dominadores árabes como pessoas versadas nas artes mágicas (OLIVEIRA, 1898, p. XIV-XV). Esta mesma ideia vem ao encontro do que afirmava Villar e Macias com relação à crença de práticas necromânticas em Salamanca que estariam relacionadas aos árabes.

Após a reconquista liderada por Afonso III, no século XIII, os mouros vencidos foram obrigados a embarcar para o Marrocos. Outros preferiram ficar e, segundo Oliveira, escolheram “as cavernas e as furnas para sua habitação, de dia, ousando apenas sair alta noite” (OLIVEIRA, 1898, p. XV). Apesar da forte influência da Igreja católica, segundo o autor, não se poderiam destruir completamente as superstições radicadas no povo, pois para as pessoas do Algarve seria difícil não encontrar algo que não estivesse relacionado aos mouros: cavernas, poços, fontes, penedos, além das furnas e os algares, que foram esconderijos dos mouros; castelos arruinados, muralhas, torres e monumentos (OLIVEIRA, 1898, p. XVIII).

Oliveira apresentou muitas lendas em seu livro. São histórias de mouras relacionadas a fontes e castelos. Ele conta em forma de narrativa, usando descrições e o discurso direto, como se aproxima das pessoas mais antigas do lugar, conhecedoras dessas tradições, e conversa com elas. Pelo texto do autor, percebe-se que as pessoas entrevistadas querem deixar claro que tudo vem de uma época muito distante.

Bati á porta de uma casa de fraca aparência e apareceu-me uma velha quase cega.

— Sou um pouco curioso e desejo que me conte alguns episódios referentes à moura Cassima, respondi.

[...]

— Era eu muito criança, ouvi contar a minha avó que, em certo dia de junho, aproximou-se seu avô da fonte e viu dentro desta, sentada em uma cadeira de prata, uma senhora a pentear os seus cabelos de ouro com um pente que parecia um grande brilhante. O avô da minha avozinha ficou muito assustado, mas não se atreveu a afastar-se dali.

[...]

— Minha avó repetiu-me muitas vezes o que o avô lhe contara e que ele afirmava com uma espantosa convicção. E seu avô nunca mentira, segundo a opinião da minha santa avozinha (OLIVEIRA, 1898, p. 27-28).

Importante destacar nessa passagem do texto de Oliveira o que se refere ao passado lendário. O livro foi publicado em 1898 e o autor refere-se a “uma velha quase cega”, o que faz o leitor acreditar em uma anciã de idade muito avançada. A idosa conta histórias sobre aparições de mouras, ouvidas quando era menina e contada pela sua avó, que por sua vez

ouvira de seu avô. O autor identifica, no entanto, um desconforto em todas as pessoas que fizeram os seus relatos sobre as lendas. As lembranças das mouras encantadas ainda causavam forte impressão no imaginário das pessoas, mesmo tendo passado várias gerações desde a expulsão dos árabes da Península Ibérica. Foi esse conjunto de elementos incorporados na transmissão oral e ao imaginário que atravessou o oceano trazido por portugueses e espanhóis, espalhou-se pela América e fundiu-se às crenças dos povos que aqui habitavam.

O pesquisador espanhol Daniel Granada as pesquisas de Teófilo Braga⁶¹ sobre o tema das mouras encantadas. O escritor português afirmou que a palavra *moras* refere-se a um equívoco do vocábulo *mahra* ou *mahr* com que os povos do norte da Europa chamavam os maus espíritos, e o tema dos tesouros enterrados se encontra nas epopeias germânicas. Ao analisar o aspecto etimológico do termo, Granada completa dizendo:

En las tradiciones portuguesas (y lo propio en las españolas) las *moras* (y *moros*) encantados son los guardianes (muy comúnmente) de los tesoros escondidos. Sigue este parecer D. Marcelino Menéndez Palayo, atribuyendo a la voz celta *mahra* o *mahr* la significación de un certo espíritu y también demônio incubo⁶² (GRANADA, 1947, p. 122).

Granada traz muitas informações sobre as tradições e superstições na América, tendo sido a fonte para a *Salamanca do Jarau*, de Lopes Neto, e que passamos a analisar a seguir.

4.3. DANIEL GRANADA E TESCHAUER: DAS FONTES A SIMÕES LOPES NETO

A criação de Simões Lopes Neto motivou os pesquisadores a buscarem as fontes inspiradoras. Meyer, por exemplo, não soube precisar a data de composição da lenda, porém, o que ele admite como certo é o fato de, quando *Lendas do Sul* foi publicado, em 1913, *A Salamanca do Jarau* não fazia parte do livro. Segundo Meyer, “é evidentemente posterior a todas as outras, inclusive as missioneiras que encerram o livrinho” (MEYER, 1979, 171) e após a publicação dos estudos folclóricos de Teschauer na *Revista Trimestral do Instituto Histórico e Geográfico do Ceará*, em 1911.

⁶¹ Teófilo Braga, escritor português, nasceu em Ponta Delgada, em 1843 e faleceu em Lisboa, em 1924. Teve obras de poesia, conto, doutrinação filosófica, mas destacou-se na historiografia e crítica literária (MOISÉS, 2004, p. 204).

⁶² “nas tradições portuguesa (e mesmo nas espanholas) as *mouras* (e *mouros*) encantadas são os guardiães (muito comumente) dos tesouros escondidos. Segue esse parecer D. Marcelino Menéndez Pelayo, atribuindo ao idioma celta *mahra* ou *mahr* a significação de um certo espírito e também demônio incubo”. **Tradução minha.**

Por algum tempo, Meyer acreditou que a única fonte para compor *A Salamanca do Jarau* tivesse sido o padre jesuíta Carlos Teschauer. Ao apresentar o seu estudo sobre as lendas do ouro da Bacia do Uruguai, Teschauer resumiu algumas partes e em outras transcreveu trechos inteiros, com pequenas alterações, do livro de Granada, *Reseña histórico descriptiva de antiguas y modernas supersticiones del Rio de la Plata*, livro publicado pela primeira vez em 1896. Ao confrontar os textos de Granada, Teschauer e Lopes Neto, Meyer afirma que Daniel Granada foi a fonte de todos os elementos para Simões Lopes compor *A Salamanca do Jarau*, principalmente os capítulos VIII, IX, e X do livro do espanhol (MEYER, 1979, 179-180).

Daniel Granada reuniu uma grande quantidade de informações sobre a história da colonização espanhola no Rio do Prata, bem como os costumes, superstições e o folclore, sempre tendo como base a cultura indígena. O escritor espanhol fez um confronto entre os avanços da ciência de seu tempo com as crendices do *vulgo campesino*. No entanto, ele observa que o pesquisador sempre pode encontrar nos hábitos e crenças tradicionais algo para o estudo e conhecimento da “condición humana, de sus inclinaciones y tendencias, de la vida íntima de las sociedades en el tiempo y en el espacio”⁶³ (GRANADA, 1947, p. 9). O autor relata os estudos relacionados às alucinações da mente e afirma que pressentimentos, aparições e anúncios da alma, ou fenômenos psíquicos, não são representativos de coisas reais, que são objetos de estudo de fisiólogos, médicos, físicos, filósofos e pessoas de letras do Antigo e Novo Mundo. Os casos em que essas coisas se manifestam, segundo Granada, estão relacionadas ao magnetismo animal, o hipnotismo, o espiritismo, a sugestão mental ou a autossugestão, e a fascinação que estariam ligadas, segundo o autor, “con las doctrinas y prácticas de la magia y de la titulada ciencia oculta de la India y del Egipto, tan de moda en nuestros días”⁶⁴ (GRANADA, 1947, p. 10). Granada ainda completa:

El hombre de ciencia que por medio de experimentos trata de estudiar la naturaleza y efectos de las diversas manifestaciones á que se presta el magnetismo animal, hallará, pues, en las fuentes de la tradición de que el vulgo conserva rastros en hábitos é ideas, tal cual dato que le conduzca á esclarecer nociones no bien determinadas⁶⁵ (GRANADA, 1947, p. 10).

⁶³ “condição humana, de suas inclinações e tendências, da vida íntima das sociedades no tempo e no espaço”. **Tradução minha.**

⁶⁴ “com as doutrinas e práticas da magia e da intitulada ciência oculta da Índia e do Egito, tão em moda em nossos dias”. **Tradução minha.**

⁶⁵ “O homem de ciência que por meio de experimentos trata de estudar a natureza e os efeitos das diversas manifestações a que se presta o magnetismo animal, encontrará nas fontes da tradição do que o vulgo conserva rastros em hábitos e ideias, tal qual dado lhe conduza a esclarecer noções não bem determinadas”. **Tradução minha.**

Granada adverte que as tradições populares iriam desaparecer da memória das pessoas devido aos avanços da ciência, ao controle do saber e aos estudos dos casos que não seriam explicados por ela. Dessa forma, segundo o autor, seria comum confundirem-se e misturarem-se fatos e circunstâncias que constituiriam originalmente um mito. O autor ainda compara a cultura a um palácio abandonado cujas partes, pela ação do homem, se modificam e se dispersam. O homem moderno e observador, que desejasse conhecer as regras arquitetônicas de um edifício antigo, buscaria e trataria de reunir os restos dispersos dos materiais usados na sua construção. Assim como aconteceria com os viajantes que visitassem as antigas ruínas das Missões do Paraguai e Uruguai e se indagassem ansiosos por alguma relíquia que conservasse a memória dos tempos de Ignacio de Loyola, da mesma forma aconteceria também com as extintas organizações sociais e “cuyas ruinas forman la tradición que el vulgo conserva diversificada em leyendas, mitos, cuentos, aprensiones y creencias supersticiosas de toda laya”⁶⁶ (GRANADA, 1947, p. 11).

Sempre tendo como guia de entendimento a própria ciência, Granada analisa as superstições e crendices que circulavam em todo o Rio do Prata. Muitas superstições seriam originárias da Europa e do Oriente e se espalharam por todo o continente americano através dos espanhóis. Porém, essas superstições, em muito atribuídas aos mouros, não eram correntes apenas entre aqueles que Granada nomeia de *vulgos campesinos*, mas também “graves escritores creyeron en la existencia de escuelas de artes mágicas en Salamanca, Córdoba, Toledo y otros puntos menos famosos de España”⁶⁷ (GRANADA, 1947, p. 75-76). Os rituais de magia *goética*, aqueles que envolvem o demônio, aconteciam à noite em cavernas. No entanto, não se deveria afirmar que a origem das covas encantadas fossem as práticas de magia *goética* alegadamente introduzidas na Espanha pelos árabes, mas sim as covas de Salamanca, Córdoba e Toledo. O autor ainda argumenta que, mesmo tendo saído de sua condição primitiva, destruindo as suas teogonias primevas, o *vulgo ignaro* ainda conservava algumas concepções mágicas e se revestia de imaginação por qualquer fato singular que envolvesse cavernas inexploradas ou cerros bravios (GRANADA, 1947, p.76).

Granada delimita uma área de existência de cavernas e grutas profundas, entre as serranias que se ligam aos Andes e as que cruzam as comarcas regadas pelos rios Paraná e Uruguai. Era ali que a imaginação do vulgo as convertia em lugares encantados, habitados por seres fantásticos e dotados de qualidades superiores que poderiam ser usadas para o bem ou

⁶⁶ “cuyas ruinas forman a tradição que o vulgo conserva diversificada na forma de lendas, mitos, contos, apreensões e crenças supersticiosas de toda espécie”. **Tradução minha.**

⁶⁷ “sérios escritores acreditaram na existência de escolas de artes mágicas em Salamanca, Córdoba, Toledo e outros menos famosos de Espanha”. **Tradução minha.**

para o mal. Essas cavernas receberam o nome de *salamancas* em todo o Rio do Prata e até mesmo no Rio Grande do Sul (GRANADA, 1947, p.79).

De acordo com o pesquisador espanhol, aquele que penetrasse nessas cavernas precisaria ter muita coragem para vencer as provas que lhe seriam impostas. Caso conseguisse, poderia se considerar feliz e merecedor de aprender tudo o que ali se ensinava das ciências e das artes. Segundo se dizia, saiam encantadores, adivinhos, homens ricos, guerreiros vencedores, políticos bem sucedidos, músicos, poetas e químicos, sendo que muitos homens bem sucedidos e caudilhos poderosos deviam suas fortunas e sucessos aos conselhos obtidos em uma Salamanca. Granada apresenta como exemplo o nome de Bento Manuel, um dos líderes na Revolução Farroupilha (1835-1845), que o vulgo atribuía seus sucessos como caudilho às consultas que eram feitas na salamanca do Jarau, uma das mais celebradas, segundo o próprio autor (GRANADA, 1947, p. 80).

O pesquisador acrescenta que todos os proprietários de terras próximas ao cerro do Jarau fizeram fortuna. Para ilustrar isso, no capítulo VIII de seu livro, sob o título *Salamancas*, Granada narra a história de um “sujeito” que, dirigindo-se a uma vacaria, foi parar no cerro do Jarau. Esta narrativa se tornaria a matriz de que se serviu Lopes Neto para construir *A salamanca do Jarau* e segue transcrita abaixo, dividida em quatro partes para ser feita a análise do conto de Lopes Neto:

[1] Yendo cierto sujeto á una *vaquería* (batida de ganado vacuno cerril), sobrevínole una tormenta que le hizo perder el rumbo. Aflojó las riendas á su caballo, para que le llevase adonde su instinto le condujese. Caminando, caminando, fué á parar junto á los cerros de Yrao, donde topó con um hombre [2], que le dijo: “Yo también soy cristiano, de la ciudad de Santo Tomé (antiguas misiones jesuíticas del Uruguay). Aquí me han traído y estoy encantado”. [3] Instó el hombre encantado al peregrino que lo siguiese, prometiéndole hacerle participante de las grandes cosas que escondía en su seno la salamanca que le servía de albergue. El extraviado caminante, revistiéndose de todo el valor que pudo, siguió paso á paso al desconocido, entrando en una caverna que le condujo por extrañas y dificultosas veredas á mansiones resplandecientes, donde las pedrerías y el oro derramados con profusión por todas partes era lo menos capaz de causar suspensión y maravilla. [4] El desconocido, al despedir al visitante, dióle una onza, diciéndole que nunca se le acabaría. Así sucedió en efecto: aunque repetidas veces gastó la onza, otras tantas volvió á encontrarla en el bolsillo del chaleco. Pero una dicha tan singular llegó á infundirle temor; y un día tiró la onza, prefiriendo vivir pobremente del fruto de su trabajo.⁶⁸ (GRANADA, 1947, p. 80-81)

⁶⁸ [1] Tendo certo sujeito ido a uma vacaria (batida de gado vacum cerril), sobre veio-lhe uma torment que o fez perder o rumo. Soltou as rédeas do cavalo, para que o levasse aonde seu instinto conduziisse. Caminhando, caminhando, foi parar junto aos cerros do Jarau, onde topou com um homem, [2] que lhe disse: “Eu sou também cristão, da cidade de São Tomé (antigas Missões jesuíticas do Uruguai). Aqui me trouxeram e estou encantado”.

O texto de Granada foi literalmente reproduzido por Teschauer, em português, e pode ser encontrado no seu livro *Poranduba Riograndense* (1929, p. 439). Lopes Neto, no entanto, fez uso dessa narrativa para dar início a uma estrutura mais complexa. Em *A Salamanca do Jarau*, Lopes Neto traz novamente o tapejara Blau Nunes, que em *Contos gauchescos* era um “desempenado arcabouço de oitenta e oito anos”, “um perene tarumã verdejante”, “genuíno guasca rio-grandense” e um “guasca sadio” (LOPES NETO, 1998, p. 14), e acabou por tornar-se um “somatório de todos os atributos heroicos que a tradição literária criara até então” para se revestir da “idealização máxima do peão guerreiro surgido no cancionero popular e matizado pela literatura erudita” (ARENDR, 2004, 117). Desta vez, em *A Salamanca do Jarau*, Lopes Neto apresenta Blau um pouco modificado. O começo do texto de Lopes Neto, como disse Chiappini, remete à expressão típica dos contos maravilhosos:

Era um dia... um dia, um gaúcho pobre, Blau, de nome, guasca de bom porte, mas que só tinha de seu um cavalo gordo, o facão afiado e as estradas reais, estava conchavado de posteiro, ali na estrada do rincão; e nesse dia andava campeando um boi barroso (LOPES NETO, 1996, p. 35).

A representação simbólica do gaúcho foi retomada em Blau Nunes: o cavalo como elemento que tornou famoso o centauro dos pampas, o “facão afiado” como o armamento sempre pronto para a sua defesa. No entanto, a liberdade do gaúcho estaria limitada às “estradas reais”. Nota-se que a representação do gaúcho começa a ter limitada a sua liberdade, como um sinal dos tempos.

A situação atual em que Blau se encontra resume-se a ir atrás do boi barroso, o “símbolo de um desejo insatisfeito, de uma busca vaga do gaúcho trovador” (CHIAPPINI, 1988, p. 190-191). Blau segue pela estrada cantando, pensando na sua pobreza e nos atrasos de suas coisas, sendo que a causa de tudo isso foi pelo fato dele ter se encontrado com o caipora ao pé da serra do Botucaraí, fato que lhe trouxe outros problemas. Apesar de ainda era valente, “quando cruzava o facão com qualquer paisano, o ferro da sua mão ia mermando e o do contrário o lanhava”. Ainda era um domador, mas “quando gineteava mais folheiro, às vezes, num redepente, era volteado”. Da mesma forma, era excelente plantador, porém,

[3] Insistiu o homem encantado ao peregrino que o seguisse, prometendo-lhe fazer-lhe participante das grandes coisas que escondia dentro da Salamanca que lhe servia de albergue. O extraviado caminhante, revestindo-se de todo o valor que pode, seguiu passo a passo o desconhecido, entrando em uma caverna que lhe conduziu por estranhas e difíceis veredas até mansões resplandcentes, de onde as pedrarias e o ouro derramados com profusão por todas as partes era, pelo menos, capaz de causar espanto e admiração. [4] O desconhecido, ao despedir o visitante, dando-lhe uma onça, dizendo-lhe que nunca se acabaria. Assim sucedeu o fato: embora repetidas vezes gastou a onça, outras tantas voltou a encontra-la no bolso do colete. Ma, uma bem-aventurança tão singular chegou a infundir-lhe temor; e um dia tirou a onça, preferindo viver pobremente do fruto de seu trabalho. **Tradução minha.**

“quando a semente ia apontando na terra, dava a praga em toda, tanta, que benzedura não vencia” (LOPES NETO, 1996, p. 37). Foi desta forma, envolvido em seus pensamentos, que Blau encontrou o salamanqueiro, sabendo de quem se tratava, pois “já ouvira falar dele, não uma nem duas, mas muitas vezes... e de homens que o procuravam de todas as pintas, vindos de longe, num propósito, para endrôminas de encantamentos” (LOPES NETO, 1996, p. 38). O encontro com o salamanqueiro também marcou outra representação do gaúcho referente à coragem. Diz o narrador: “Correu-lhe um arrepio no corpo, mas era tarde para recuar: um homem é para outro homem!” (LOPES NETO, 1996, p. 38)

A parte 1 do texto de Granada é o ponto de partida de Lopes Neto e corresponde ao capítulo I de *A Salamanca do Jarau*. Enquanto Granada usa poucas linhas, em mais de quatro páginas Lopes Neto “concretiza o resumo narrativo na cena e prepara a atmosfera de mistério em que se desenvolverá todo o conto, a partir do cruzamento da história de Blau com a história do sacristão” (CHIAPPINI, 1988, p. 192).

No texto do escritor pelotense, depois de ser cumprimentado por Blau, o salamanqueiro informa que o boi barroso ia subindo o alto do cerro do Jarau. O vaqueano então responde: “É lá? Então, sei, sei! A Salamanca do cerro do Jarau! Desde a minha avó charrua, que ouvi falar!” (LOPES NETO, 1996, p. 38-39) Na sequência, Blau Nunes, como um narrador metadieético, contou ao salamanqueiro a lenda da teiniaguá, a princesa moura enfeitada. Essa narrativa de Blau, uma criação de Lopes Neto, dura todo o capítulo II.

Ao referir-se a sua avó charrua, Blau Nunes recua no tempo, localizando os acontecimentos iniciais na terra dos espanhóis e nomeando a cidade de Salamanca, “onde viveram os mouros, os mouros que eram mestres nas artes da magia” (LOPES NETO, 1996, p. 39). O recuo no tempo e no espaço leva as reminiscências da região para a Idade Média, na busca pelo passado mítico. Da mesma forma, quando Blau Nunes afirma que a sua avó era uma índia charrua, uma informação de sua procedência que não é dada em *Contos gauchescos*, percebe-se uma referência à formação étnica do gaúcho. Observe-se o que diz Antônio Hohlfeldt:

Lendas do Sul compõe-se de três narrativas, apenas, porque sua intenção é clara e objetiva: ela busca a composição étnica, histórica – e por que não dizer – até mesmo antropológica da civilização gaúcha, através de seus tipos principais, representados cada qual por uma narrativa: o índio, o árabe e o espanhol, o português e o negro (HOHLFELDT, 1996, p. 47).

De acordo com Chiappini, essa “novidade que Simões acrescenta”, ou seja, o tema da princesa moura associada à teiniaguá é o “elemento fundamental para todo o desenrolar do

conto” (CHIAPPINI, 1988, p. 195). Para construir a história da teiniaguá e o parentesco com o demônio, Lopes Neto teve como fonte o livro de Granada, principalmente no capítulo X, *Cierros encantados, fuego e oro*. Granada se refere ao carbúnculo, à *teyuyaguá* e a sua relação com os metais, às salamancas e salamanqueiros, a um animal que, nas Índias, possuía na cabeça uma pedra reluzente, e ao demônio que os guaranis chamavam de *anhangapitã* (GRANADA, 1947, p. 99-103). Outra referência diz respeito à princesa moura que Blau Nunes diz ser uma fada velha, mas na verdade “era uma princesa moça, encantada, e bonita, bonita como ela só!” (LOPES NETO, 1996, p. 39). Granada informa-nos em seu livro que, de acordo com o saber do vulgo, as bruxas são velhas e feias. Porém, nas festas que acontecem no interior das salamancas, as bruxas se transformam e rejuvenescem e adquirem graça e formosura. O autor explica:

Mujeres jóvenes hermosísimas, que al son de melodiosos instrumentos danzan con graza inimitable, hacen latir con eléctrica rapidez las arterias del afortunado peregrino que ha tenido el arrojito inaudito de penetrar en una *salamanca* rioplatense⁶⁹ (GRANADA, 1947, p. 392).

O texto matriz de Granada prossegue na parte 2: “Yo también soy cristiano, de la ciudad de Santo Tomé (antiguas misiones jesuíticas del Uruguay). Aquí me han traído y estoy encantado⁷⁰” (GRANADA, 1947, p. 80-81). Nesse ponto, mais uma vez Lopes Neto se apropria do texto de Granada para contar a história do salamanqueiro que, na versão do pelotense, é o sacristão enfeitado pela teiniaguá:

Un día el sacristán de la iglesia de Santo Tomé observó que las aguas de una laguna vecina hervían alborotadamente, como si estuviesen caldeadas por una gran hoguera subterránea. Fuese andando hacia la laguna, arrastrado por la novedad del fenómeno. Cuando, ya algo alejado del pueblo, estuvo próximo al objeto que le atraía, salió, cesando de hervir las aguas, y se encaminó hacia el, una especie de lagartija, cuya cabeza, velada por una envoltura indefinible, parecía de fuego é irradiaba una luz peregrina que ofuscaba la vista. El sacristán de la iglesia de Santo Tomé, más feliz que Barco Centenera en caso idéntico, se apoderó del mirífico reptil, y metiéndolo en una guampa (vaso de cuerno de buey) con agua, se lo llevó a su casa. Entendió el sacristán que, habiendo salido del agua la lagartija, había de gustarle ó necesitar el agua para vivir. En seguida se fué en busca de alimento, proponiéndose regalarla com la rica miel de la leehiguana

⁶⁹ “Mulheres jovens formosíssimas, que ao som de melodiosos instrumentos dançam com graça inimitável, fazem bater com elétrica rapidez as artérias do afortunado peregrino que a ousadia sem precedentes de entrar em uma Salamanca rio-platense”. **Tradução minha.**

⁷⁰ “Eu também sou cristão, da cidade de São Tomé (antigas missões jesuíticas do Uruguai). Aqui medeixaram e estou encantado”. **Tradução minha.**

(abeja silvestre, que fabrica su nido ó panal en las matas, á poca altura del suelo).

[...]

De vuelta el sacristán con las provisiones que había ido á buscar para su huésped, venía diciendo entre sí: ¡Parece mentira que de la noche á la mañana, sin quererlo ni pensarlo, me vea convertido en un millonario! Con esta preciosidad que poseo, ¿cuántas riquezas no allegaré? ¡Suntuosos palacios en Buenos Aires, bien pobladas estancias en el Uruguay, ricos trapiches en Tucumán, excelentes yerbales en Loreto, que tan exquisito mate ofrece á los viciosos, y aun criaderos de diamantes en Matogrosso para dar realce á la presencia de la china más gallarda que viste tipoy en cuanto bañan los ríos que corren á henchir el Plata! El sacristán hablaba con el entusiasmo de un poeta. Y no era para menos. Él habría oído decir muchas veces, sin duda alguna, que el conquistador Rui Díaz Melgarejo solía lamentarse, según cuenta Barco Centenera, de que, habiéndosele volcado una canoa en que navegaba, se le hubiese caído al agua un carbunco que había encontrado, con el cual pensaba prestar grandes servicios á su rey. El sacristán de Santo Tomé no era hombre que levantase el pensamiento á grandes cosas. En sujetos de esta condición, los bienes de fortuna son ídolos en que adoran, sin acertar á disfrutarlos: gózase el bastardeado ánimo en la mera posesión de riquezas. A fuerza de posponer todo lo demás á este objeto de su pasión, va secándoseles el alma, y acaban por ser impíos. Em este resbaladero vino á ponerse el pobre sacristán de Santo Tomé, á quien el diablo quiso escoger por trofeo en la ocasión presente.

Pasmado quedó el sacristán, cuando, al entrar en su aposento, se halla de manos á boca en presencia de una mujer bellísima, verdaderamente encantadora, que le dirige, para atraerle sigilosamente, blandas palabras de afecto. Si ambicionas, añadió, el oro y la plata, y los diamantes y los rubíes, sígueme: volveré á entrar en la guampa donde tú me pusiste, y me llevarás en tu mano adonde yo te encamine: allá tendrás riquísimos tesoros que todo caminhante envidia.

El sacristán, aunque hechizado, no respondió inmediatamente á la tentación de la encantadora: ó no tuvo suficiente coraje para irse en seguida, ó le faltaron la ocasión y los medios. El hecho es que los padres de la Compañía que tenían á cargo la reducción de Santo Tomé, notando tibieza en la fe por parte del sacristán y no disimulable abandono en el cumplimiento de sus deberes, dieron en observar sus pasos. El resultado fué que descubriesen todo lo que pasaba. El teyuyaguá, que repetidas veces habíase transformado en impudica mujer hechicera, desapareció. El sacristán, que otras tantas veces había pecado, fué preso. Se le juzgó y condenó. Pero cuando le iban á castigar, um gran ruido y sacudimiento, que, rajando la tierra, hizo temblar los edificios de la ciudad, consternó á todo el pueblo, terrorífico á la vez con el fragor de agudos gritos extraños y formidables, que parecían salidos de la boca de algún espíritu infernal. Corrió al punto la voz de que, si castigaban al sacristán, Santo Tomé se hundiría. Los padres echaron sus bendiciones, exorcizando al espíritu maligno que producía aquella confusión y escándalo. Mas al cabo, creciendo el tumulto y la angustia de los tomistas, fué preciso renunciar al castigo y dar libertad al procesado. El trayecto por donde se abrió la tierra, dando paso al teyuyaguá que acudiera tan estrepitosamente en auxilio del cautivo sacristán, está aún patente en Santo Tomé, desde cuyos arrabales, hasta la orilla del Uruguay, corre una zanja que las chinas é indios misioneros señalan como testimonio del suceso.

El teyuyaguá con su presa, pasando á nado el Uruguay, estuvo unos días en San Borja (sin duda para descansar y reponerse, después de tanto baqueteo), y luego siguió hasta los cerros de Yrao, en uno de los cuales está la

salamanca de donde en noche oscura salió al encuentro del extraviado caminante de la vaquería el desconocido que le dijo ser también cristiano natural de Santo Tomé y que le dió una onza con la que, por más que gastase, nunca se hallaría falto de dinero.

Hace ya cerca de doscientos años que el teyuyaguá encarceló en el cerro de Yarao al sacristán de Santo Tomé. Hoy es, y todavía el sacristán de Santo Tomé, bueno y sano, pero arrepentido y triste, habita los inmensos palácios maravillosos de la salamanca de Yarao: rodeado de riquezas, las contempla impasible, sin disfrutar de las satisfacciones y regalos que, debidamente aplicadas, proporcionan fáciles en el mundo. (GRANADA, 1947, p. 103-106)⁷¹

⁷¹ “Um dia, o sacristão da igreja de Santo Tomé observou que as águas de um lago próximo fervia excitadamente, como se tivessem sido aquecidas por um fogo subterrâneo. Ele estava andando em direção à lagoa, arrastado pela novidade do fenômeno. Quando já estava um pouco fora da cidade, estando próximo do objeto que o atraía, ele saiu, deixando de ferver a água, e se dirigiu a ele uma espécie de lagarto, cuja cabeça, coberta por um invólucro indefinível, com aparência de fogo e irradiava uma luz peregrina que ofuscava a vista. O sacristão da igreja de Santo Tomé, mais feliz que Barco Centenera em caso idêntico, se apoderou do magnífico réptil, e colocando-o em uma guampa (chifre de boi) com água, trouxe-o para casa. Entendeu o sacristão que, havendo saído o lagarto da água, haveria de gostar ou precisar de água para viver. Em seguida, ele foi em busca de alimento, com a intenção de presentear-la com o rico mel da leehiguana (abelha selvagem que constrói o seu ninho ou colmeia nos arbustos, a pequena distância do solo).

Ao voltar o sacristão com as provisões que havia ido buscar para sua hóspede, vinha dizendo para si: “Parece mentira que da noite para a manhã, sem querer nem persa-lo, me vejo convertido em um milionário! Com esta propriedade que possuo, quantas riquezas não terei? Suntuosos palácios em Benos Aires, bem povoadas estâncias no Uruguai, ricos moinhos em Tucuman, excelentes ervais em Loreto, que tão maravilhoso mate oferece aos viciosos, e algumas minas de diamantes em Matogrosso para dar realce à presença de uma mulher mais distinta que veste tipoy enquanto banham os rios que correm a encher o Plata”. O sacristão falava com entusiasmo de um poeta. E não era para menos. Ele tinha ouvido muitas vezes, sem dúvida, que o conquistador Rui Diaz Melgarejo costumava lamentar-se, segundo conta Barco Centenera, que, depois de ter virado uma canoa em que navegava, caiu na água um carbúnculo que havia encontrado, que com ele pensava prestar grandes serviços ao seu rei. São Tomé Sexton não era o homem que se levantar a pensar grandes coisas. Em pacientes com esta condição, os bens da fortuna estão adorando ídolos, sem ser capaz de desfrutar: a alma bastardized se alegrou com a mera posse de riquezas. Uma força de adiar tudo para este objeto de sua paixão, vai secándose alma e acabam sendo mau. Em este slide veio a ser pobre sacristão Tomé, a quem o diabo iria escolher para troféu nesta ocasião. O sacristão não era homem que tivesse o pensamento a grandes coisas. em pessoas desta condição, os bens de fortuna são ídolos e adoram, sem acertar desfruta-los: gozã-se o degenerado ânimo na mera posição de riqueza. A força de adiar tudo para este objeto de sua paixão, vai secando-lhe a alma e acaba sendo mau. Em este slide veio a ser pobre sacristão Tomé, a quem o diabo iria escolher para troféu nesta ocasião. Neste deslize veio a por-se o pobre sacristão de São Tomé, a quem o diabo quis escolher por troféu na ocasião presente.

Surpreso ficou o sacristão quando, ao entrar em seu aposento, se pôe de mãos à boca em presença de uma mulher belíssima, verdadeiramente encantadora, que se dirige a ele, para atrai-lo sigilosamente, brandas palavras de afeto. Se ambicionas, prosseguiu, o ouro, a prata, os diamantes e os rubis, segue-me: voltarei a entrar na guampa onde tu me puseste, e me levarás em tua mão aonda eu te encaminhar: lá terás riquíssimos tesouros que todo caminhante inveja.

O sacristão, mesmo enfeitado, não respondeu imediatamente à tentação da encantadora: ou não teve suficiente coragem para ir-se em seguida, ou lhe faltaram a ocasião e os meios. O caso é que os padres da Companhia que tinham a cargo a redução de São Tomé, notando tibieza na fé por parte do sacristão e no dissimulado abandono no cumprimento de seus deveres, deram em observar seus passos. O resultado foi que descobriram tudo o que se passava. A *teyuyaguá*, que repetidas vezes havia transformado em lasciva feiticeira, desapareceu. O sacristão, que outras tantas vezes havia pecado, foi preso. Foi julgado e condenado. Ma, quando iam castigá-lo, um grande ruído e sacudimento, que, abrindo a terra, fez tremar os edifícios da cidade, desolou todo o povoado, terrificado pelo fragor de agudos gritos estranhos e formidáveis, que pareciam saídos da boca de algum espírito infernal. Correram as vozes que, se castigassem o sacristão, São Tomé desapareceria. Os padres lançaram suas bênçãos, exorcizando o espírito maligno que produzia aquela confusão e escândalo. Mas, por fim, crescendo o tumulto e a angústia dos habitantes, foi preciso renunciar ao castigo e dar liberdade ao processado. O trajeto por onde se abriu a terra, dando passo à *teyuyaguá* que acudira tão estrepitosamente em auxílio do cativo sacristão, está agora

Teschauer fez um resumo em alguns trechos do texto de Granada, em outros traduziu literalmente e, como acréscimo de sua autoria, colocou em forma de discurso direto uma fala da teiniaguá para o sacristão (TESCHAUER, 1929, p. 446-449). A narrativa de Granada, porém, recebeu o tratamento literário de Lopes Neto e está compreendida entre o capítulo III até uma parte do VI de *A Salamanca do Jarau*.

Conforme Chiappini, o texto de Granada fica entre o ficcional e o erudito, e a opção de Lopes Neto foi de “aderir empaticamente ao mito, desdenhando explicações realistas ou eruditas” (CHIAPPINI, 1988, p. 198). Na passagem do texto em que Blau narra a história contada por sua avó charrua, percebe-se que o escritor pelotense traz outros elementos para a formação do gaúcho, através da fusão de raças e culturas: o espanhol e o árabe. Essa mesma proposição foi defendida, mais tarde, por Ornellas em seu livro *Gaúchos e beduínos*.

Pelo texto de Granada, o sacristão foi encarcerado pela teiniaguá, ao passo que em Lopes Neto foi o amor que o deixou encantado e o fez permanecer cuidando da salamanca durante duzentos anos. Como gratidão por ter sido saudado como cristão, o sacristão permitiu que Blau Nunes entrasse na furna. Antes, porém, adverte-o de como deve proceder e conseguir tomar posse de todas as riquezas que lá estão escondidas e que serão oferecidas. Na parte 3 do texto matriz de Granada há a descida à furna do homem acompanhado pelo salamanqueiro. O homem viu mansões resplandcentes, pedrarias e ouro em grande quantidade, mas não ficou com nenhuma dessas riquezas. Entretanto, Granada apresenta outra narrativa sobre um homem que desceu à cova, e alguns dos elementos ali apresentados serão encontrados depois no texto de Lopes Neto. Abaixo vai transcrito o texto de Granada:

Cuentan que hubo un hombre que, siguiendo los consejos de un amigo, se propuso ir á buscar á una Salamanca los medios de ser feliz, que no encontraba ni creía fáciles de hallar en el tráfago del mundo. Para el efecto, encaminóse, con arreglo á las instrucciones que del amigo recibiera, hacia el ocaso, á puesta del sol. Después de andar un largo trecho, sin saber cómo ni cuándo, topó de manos á boca con dos formidables *yaguaretés*, ó tigres del país, que estaban peleando enfurecidos. El peregrinante debía proseguir su camino, sin temor, sereno, imperturbable, entre los mayores peligros ó daños

marcado em Santo Tomé, desde os arbaldeos até às margens do Uruguai, corre uma sança que as chinas e índios missioneiros assinalam como testemunho o fato.

A *teyuyaguá* com surpresa, passando a nado o Uruguai, esteve uns dias em São Borja (sem dúvida para descansar e repor-se, depois de tanto banquete), e logo seguiu até os cerros do Jarau, em um dos quais está a Salamanca de onde em noite escura saiu ao encontro do extraviado caminhante da vacaria o desconhecido que lhe disse ser também cristão natural de São Tomé e que lhe deu uma onça com a qual, por mais que gastasse, nunca haveria de faltar dinheiro.

Há cerca de duzentos anos que a *teyuyaguá* encarcerou no cerro do Jarau o sacristão de São Tomé. Hoje está, mesmo o sacristão de São Tomé bem e saudável, mas arrependido e triste, habitando os imensos palácios maravilhosos da Salamanca do Jarau: rodeado de riquezas, as contempla impassível, sem desfrutar das satisfações e presentes que, devidamente aplicadas, proporcionam facilidades no mundo”. **Tradução minha.**

que pudieran amenazarle ú oponérsele al paso. Así lo hizo; y pasó inmune por entre las ensangrentadas uñas y colmillos de los dos tigres horripilantes. Halló en seguida dos bravísimos leones despedazándose; y por entre sus garras y sus dientes pasó tranquilo y pausado, sin que la más mínima lesión hubiese herido su epidermis. Luego pusieron en inminente peligro la vida del caminante las desnudas espadas de dos irritados combatientes; por entre las cuales pasó él, sin embargo, ileso. Más adelante se halló en medio de una espaciosa campiña alfombrada de césped, asombrada con esbeltos árboles frondosos, esmaltada con floridas plantas odoríferas que encantadoras ninfas cultivaban, cubierto el cielo de bandadas de pájaros maravillosos por la hermosura de su plumaje y la dulcísima melodía de su canto. Pero el peregrinante debía ser tan insensible á los atractivos de la belleza y de los halagos más eficaces ó tentadores, como indiferente á los peligros y á las cosas que mayor repulsión causan ordinariamente al hombre. ¿Quién creyera, conociendo la condición humana, que también en esta parte había de cumplir al pie de la letra el peregrinante las instrucciones que le diera aquel su amigo ya iniciado en los misterios de las salamancas? Nada le valió empero el sacrificio heroico que hiciera de los más legítimos afectos, la constancia con que sobrellevara los más temibles trances que pusieron á prueba su fortaleza é inmutabilidad durante su peregrinación por sendas y regiones nunca holladas de su planta. O alguna vez flaqueó, cuando menos com la intención, siempre insegura en medio de tantas sollicitaciones como las que rodean al hombre en el mundo y le rodearon á el en la subterránea mansión de los seres encantados; ó el destino, contra el cual vana es toda resistencia, le conducía ineludiblemente á un termino fatal en una vida llena de peripecias crueles. Entre densas tinieblas, tras larga jornada, apersonósele un individuo que por la voz y gravedad con que hablaba conoció ser un anciano, quien, haciéndole sentar, le preguntó que buscaba y que quería: *Luz*, dijo el peregrino. *¿Qué clase de luz?* Repuso el anciano. *Blanca ó negra?* Maquinalmente, sin hacerse cargo de las consecuencias que pudiera traer una respuesta inconsiderada, sin pensarlo, respondió: *negra*. El anciano colgó del cuello del peregrino una bolsita que contenía un *negrillo* de palo, diciéndole: *ahí tienes lo que me pides*. Una serie no interrumpida de contrariedades y amarguras ocasionadas, ora por lo que se llama desgracia ó mala suerte, ora por propia imprudencia, por propio vicio y por propia malicia: tal fue la vida del peregrino, después de su salida de la salamanca.⁷² (GRANADA, 1947, p. 84-85).

⁷² “Contam que um homem, seguindo os conselhos de um amigo, se propôs buscar em uma Salamanca os meios de ser feliz, que não encontrava nem acreditava fáceis de encontrar nas atividades do mundo. Para isso, encaminhou-se, com atenção às instruções que do amigo recebera, da manhã à noite. Depois de andar um longo trecho, sem saber como nem quando, topou de mãos à boca com dois formidáveis jaguares, ou os tigres do país, que estavam lutando enfurecidos. O peregrinante devia prosseguir seu caminho, sem temor, sereno, imperturbável, entre os maiores perigos ou danos que pudessem ameaça-lo ou opor-se no seu caminho. Assim o fez; e passou entre as ensanguentadas unhas e presas dos tigres horripilantes. Encontrou em seguida dois bravísimos leões despedaçando-se; e entre suas garras e seus dentes passou tranquilo e pausado, sem que a menor lesão houvesse ferido sua pele. Logo, colocaram em eminente perigo a vida do caminhante as desnudas espadas de dois irritados combatentes; por entre as quais passou ele, sem danos, ileso. Mais adiante se encontrou entre uma esplêndida campina, coberta de gramado, assombrada com esbeltas árvores frondosas, esmaltada com floridas plantas odoríferas que encantadoras ninfas cultivavam e o céu coberto de bandos de pássaros maravilhosos pela formosura de suas plumagens e a dulcíssima melodia de seu canto. Mas, o peregrinante deveria ser tão insensível aos atrativos da beleza e das adulações mais eficazes ou tentadoras, como indiferente aos perigos e às coisas que maior repulsão causam ordinariamente ao homem. Quem creria, conhecendo a condição humana, que também nesta parte havia de cumprir ao pé da letra o peregrinante as instruções que le dissera aquele seu amigo já iniciado nos mistérios das salamancas? Nada lhe valeu, no entanto, o sacrificio heroico que fizera dos mais legítimos afetos, a constância com que sobrelevava os mais terríveis transees que puseram á prova sua fortaleza e imutabilidade durante sua peregrinação por sendas e regiões nunca pisadas pelos

Tescheuer fez uma síntese desse mesmo texto de Granada. Disse o jesuíta que a entrada das furnas seria vedada a qualquer pessoa, mas para merecer este privilégio seria necessário ter muita coragem e ficar indiferente a tudo que estivesse ao redor (TESCHAUER, 1929, p. 440). Da mesma forma, o pesquisador descreveu o que já dissera Granada em seu livro com relação às provas terríveis, as cerimônias, os labirintos e corredores enredados, tigres ferozes, combatentes com espadas reluzentes, às campinas e às ninfas.

Fazendo uma análise entre as narrativas de Granada e Lopes Neto, verifica-se a incidência de alguns elementos comuns. No primeiro, o homem entra na salamanca, encontra dois jaguares, dois leões, dois combatentes com espadas e a campina com as ninfas. O texto de Lopes Neto traz os mesmos obstáculos e acrescenta outros.

A narrativa do escritor pelotense apresenta Blau Nunes encontrando o sacristão que lhe orienta ter a alma forte e o coração sereno ao entrar na furna, pois ele irá encontrar coisas misteriosas e aterradoras, vozes que falam coisas que não se entende, mãos que batem no ombro e um “vento quente que apaga qualquer torcida de candeia” (p. 56). À medida que Blau avança por corredores escuros, “mãos de gente sem gente que ele visse, batiam-lhe no ombro” (LOPES NETO, 1996, p. 57). Lopes Neto buscou novamente em Granada os elementos para a sua narrativa. Algumas páginas antes do texto da entrada do homem na furna, Granada se refere às cavernas e grutas profundas inexploradas e afirma que:

entre las diversas cosas que misteriosamente ejecutan, desde afuera se siente que llaman, conversan, amenazan, gritan, murmuran, lloran, disputan, suspiran y se lamentan. Siéntense asimismo ruidos extraños, músicas, estruendos, y hasta tiros y sablazos. [...] Cavernas profundas é impenetrables, socavadas por las aguas ó formadas por accidentes terrestres, infunden terror y espanto á quien osa dar algunos pasos hacia el interior de ellas. El apagar de las luces que lleva en la mano el receloso explorador (que ignora los efectos del ácido carbónico depositado naturalmente en la caverna), le sorprende y acobarda. Añádase á esto el *intensísimo frío* (miedo) que *hiela* y las *roces* y *golpes* que el curioso siente á sus espaldas al retirarse, como si le fuesen persiguiendo para matarlo ó prenderlo y hundirlo en un

seus pés. Ou alguma vez fraquejou, quando menos com a intensão, sempre insegura em meio de tantas solicitações como as que rodeiam o homem no mundo e o rodearam na subterrânea mansão dos seres encantados; ou o destino, contra o qual vã é toda a resistência, lhe conduzia inevitavelmente a um resultado fatal em uma vida cheia de peripécias cruéis. Entre densas trevas, após longa jornada, apresentou-se um indivíduo que pela voz e gravidade com que falava reconheceu ser um ancião, quem, fazendo-o sentar, lhe perguntou o que buscava e o que queria: *Luz*, disse o peregrino. *Que tipo de luz?* Perguntou o ancião. *Branca ou negra*. Maquinalmente, sem arcar com as consequências que pudera trazer uma resposta inconsiderada, sem pensar, respondeu: *negra*. O ancião colocou no pescoço do peregrino uma bolsinha que continha um *negrillo de palo*, dizendo-lhe: *Aqui tens o que me pediste*. Uma série ininterrupta de contrariedades e amarguras ocasionadas, ora pelo que se chama desgraça ou má sorte, ora por própria imprudência, pelo próprio vício e por malícia: tal foi a vida do peregrino, depois de sua saída da Salamanca”. **Tradução minha.**

abismo; y se tendrá corrido el velo que oculta tanto misterio en la cueva.⁷³
(GRANADA, 1947, p. 79)

Pelo texto de Lopes Neto, Blau Nunes passou por sete provas de coragem. Inicialmente, ele encontrou dois combatentes “num ruído de ferros que se chocavam, tinir de espadas, seu conhecido” (LOPES NETO, 1996, p. 57). Pelas palavras do narrador, entende-se que Blau já participou de muitas batalhas e, por isso, o som das espadas em choque lhe seriam familiares. Blau é apresentado como um homem experimentado nas lides guerreiras, um elemento bastante usado e reiterado nas representações simbólicas do gaúcho. Na sequência do texto, o vaqueano segue pelos corredores, encontrando obstáculos que testam a sua coragem. A cada etapa vencida as mesmas mãos invisíveis “palmeavam nos ombros como querendo dizer – muito bem!” (LOPES NETO, 1996, p. 59) No caminho de Blau surgiram os jaguares e pumas, esqueletos que dançavam, um corredor onde havia línguas de fogo, a boicininga, as ninfas tentando seduzi-lo em um campestre idílico e finalmente os anões “cambaios e cabeçudos, cada qual melhor para galhofa, e todos em piruetas e medidas, fandangueiros e volantins, pulando como aranhões, armando lutas, fazendo caretas impossíveis para rostos de gente” (LOPES NETO, 1996, p. 61). Essa última prova tinha por objetivo provocar o riso, todavia Blau Nunes conteve-se e seguiu adiante.

O texto de Granada não fala de anões, entretanto Lopes Neto, provavelmente, valeu-se mais uma vez de Granada para compor esse obstáculo para Blau Nunes. No capítulo XII, *Entierros y guacas*, Granada fala, entre outras coisas, dos seres imaginários que os antigos afirmavam terem povoado o mundo, e estavam distribuídos entre seus quatro elementos: ar, terra, fogo e ar (GRANADA, 1947, p. 125). As salamandras seriam os seres do fogo, os silfos seriam do elemento ar, as ondinas pertenceriam à água e os gnomos, à terra. Os gnomos têm a “forma humana como las ondinas, pero enanos y contrahechos, escondense en el interior de la tierra, trabajan en las minas y custodian los tesoros y riquezas subterráneas”⁷⁴. O autor adverte que os anões, além de extraírem metais preciosos da terra, praticam festas noturnas em determinadas épocas do ano e, sob a luz da lua, “danzan, juguetean y chillan en torno de los

⁷³ “entre as diversas coisas que misteriosamente fazem, desde fora se sente que chama, conversam, ameaçam, gritam, murmuram, choram, disputam, suspiram e se lamentam. Sentem-se ainda ruídos estranhos, músicas e até tiros de sabres. [...] Cavernas profundas e impenetráveis, abertas por águas ou formadas por acidentes terrestres, infundem terror e espanto a quem ousa dar alguns passos até o interior delas. Ao apagar das luzes que leva na mão, o receoso explorador (que ignora os efeitos do ácido carbônico depositado naturalmente na caverna), lhe surpreende e o acovarda. Adiciona-se a isso o intessíssimo frio (medo) que gela e os atritos e golpes que o curioso sente em suas costas ao retirar-se, como se o estivessem perseguindo para mata-lo ou prende-lo em um abismo; e se terá caído o véu que oculta tanto mistério na cova”. **Tradução minha.**

⁷⁴ “forma humana como as ondinas, mas anões e deformados, escondem-se no interior da terra, trabalham nas minas e guardam os tesouros e riquezas subterráneas”. **Tradução minha.**

gigantescos dólmenes y menhires que levantara el esfuerzo de los celtas”⁷⁵ (GRANADA, 1947, 126).

Após ter vencido as sete provas, Blau foi levado pelo sacristão até a teiniaguá que lhe apresenta sete escolhas. Porém, Blau não aceita nenhuma das ofertas e a teiniaguá o manda embora. Ao sair da salamanca, o sacristão oferece a Blau uma moeda furada com o poder de lhe dar quantas moedas ele quisesse, porém sempre teria uma de cada vez. Blau passa a usar a moeda conforme o sacristão lhe dissera. Como um legítimo conhecedor de cavalos, contribuindo para a representação do centauro dos pampas, com “olho de campeiro, não errou vez alguma a escolha, e trinta cavalos, a flor, foram apartados, custando quarenta e cinco onças” (LOPES NETO, 1996, p. 67). Blau comprou roupas, armas, botas, esporas e gado, mas todo aquele que recebia o pagamento, perdia a mesma quantidade acertada do negócio. As pessoas começaram a evitar Blau e a trata-lo de longe, “como um chimarrão rabioso” e “não tinha com quem pautear; churrasqueava solito, e solito mateava, rodeado dos cachorros, que uivavam, às vezes um a um, às vezes todos” (LOPES NETO, 1996, p. 70). Em vista disso, Blau vai ao encontro do sacristão encantado e lhe devolve a moeda dizendo: “Prefiro a minha pobreza dantes à riqueza desta onça” (LOPES NETO, 1996, p. 70). Ao saudar mais duas vezes o sacristão da forma cristã, é quebrado o encanto e a Salamanca é destruída.

A descrição da geografia, os elementos que constituem a natureza e a linguagem foram muito destacadas na narrativa de Lopes Neto, como uma forma de afirmar a procedência dos acontecimentos e a própria identidade regional. Assim, no começo da história, Blau Nunes é apresentado pelo narrador como “guasca de bom porte” que estava “campeando um boi barroso”:

E no tranquilo andava, olhando; olhando para o fundo das sangas, para o alto das coxilhas, ao comprido das canhadas; talvez deitado estivesse entre as carquejas – a carqueja é sinal de campo bom –, por isso o campeiro às vezes alçava-se nos estribos e, de mão em pala sobre os olhos, firmava mais a vista em torno; mas o boi barroso, crioulo daquela querência, não aparecia; e Blau ia campeando, campeando... (LOPES NETO, 1996, p. 35)

Essa passagem do texto traz informações importantes a respeito da representação simbólica do gaúcho: o conhecimento pleno do seu espaço geográfico e dos elementos naturais que o compõe. Blau sabe que onde há carqueja é sinal de um campo bom. O significado dessa representação seria um indício de que o gaúcho do pampa conhece o seu

⁷⁵ “dançam, brincam e gritam em torno dos gigantescos dólmenes e menires que levantara o esforço dos celtas”.
Tradução minha.

ambiente e sobre ele atua. Da mesma forma surgem outros significados relacionados à geografia. Antes de descer à furna, Blau amarra o cavalo “a um galho de camboim que verga sem quebrar-se” (LOPES NETO, 1996, p. 57). O cavalo estaria relacionado simbolicamente com a força e, ao amarra-lo a um galho de camboim, essa força não faz efeito. A árvore camboim, sendo apresentada como resistente às forças do pampa, às intempéries, ao vento minuano que, por mais forte que seja não é capaz de derrubá-la, constitui-se em um símbolo de resistência, ou de resiliência, do gaúcho do pampa.

Depois de sair da furna e receber a moeda do salamanqueiro, Blau faz vários negócios. Ao comprar uma tropilha, enquanto Blau tirava as moedas da guaiaca, “os tratistas foram para a sombra duma figueira que havia na beira de estrada” (LOPES NETO, 1996, p. 67). Quem via Blau tirar as moedas da guaiaca ficava assombrado de vê-las “como talo de jerivá, que só cai uma de cada vez... como pinhão da serra, que só se descasca de um a um” (LOPES NETO, 1996, p. 68). As descrições vão mostrando não apenas o conhecimento do espaço geográfico, mas a relação do homem com o seu ambiente e o conhecimento que aquele tem sobre esse.

4.4 SIMÕES LOPES NETO EM ERICO VERISSIMO

O escritor Erico Verissimo retoma o folclore do Rio Grande do Sul em *O Continente*. No capítulo intitulado *A Teiniaguá*, a personagem principal é Luzia, “a sedutora mulher que é capaz de encantar a qualquer homem, exatamente como ocorre com a Teiniaguá simoniana” (DE PAULA, 2011, p. 156). Entre os traços característicos de Luzia “que aproximam as duas personagens destacam-se a origem, o aspecto físico e o caráter devorador da relação que elas mantêm com os homens” (GOMES, 2001, p. 171). Luzia vai passando por uma transformação, como o foi a própria moura do conto de Lopes Neto transformada em teiniaguá. Esse processo é feito passo a passo usando vários elementos de representação da moura, principalmente, através do ponto de vista do médico alemão, Carl Winter.

Luzia era neta adotiva de Aguinaldo Silva, um homem que viera do norte e se instalara em Santa Fé logo após o fim da Revolução Farroupilha. Assim que chegou ao lugar, Aguinaldo fazia “questão de mostrar a toda gente que tinha as guaiacas atestadas de moedas de ouro” e as pessoas começaram a murmurar que Aguinaldo descobrira uma salamanca para os lados de São Borja (VERISSIMO, 1984, p.303). Com o tempo, Aguinaldo foi enriquecendo ao emprestar dinheiro às pessoas de Santa Fé, tendo como garantias terras ou gado. Se o devedor pagava, era lucro certo, caso contrário, ele executava a dívida.

Após terminar os seus estudos no Rio de Janeiro e surgir em Santa Fé, não demorou muito para que Luzia passasse a ser assunto nas conversas que circulavam pela vila. Era bonita, tocava cítara, recitava versos, tinha boa caligrafia, lia livros e as mulheres reparavam nos vestidos e nos penteados. Quando Luzia usava os seus vestidos rodados apertados na cintura e os seus perfumes, as pessoas diziam que se tratava de uma mulher perdida e seria um exemplo perigoso para o lugar. Os rapazes da vila tinham medo de Luzia, menos Bolívar Cambará e Florêncio Terra que disputavam a preferência da moça. Circulava comentários entre as pessoas da vila afirmando que Luzia tinha “olhos de mulher falsa” e, pelo fato de não ser continentina, era uma estrangeira (VERISSIMO, 1984, p. 306).

Até esse ponto, a personagem vai sendo apresentada através de analogias ou representações. Em seu artigo *Luzia, a teiniaguá de Santa Fé*, Gínia Maria Gomes analisa aspectos entre a teiniaguá de Lopes Neto e Luzia, e constata que entre “os traços marcantes que aproximam as duas personagens destacam-se a origem, o aspecto físico e o caráter devorador da relação que elas mantêm com os homens” (GOMES, 2001, p. 171). Enquanto a princesa moura viera de terras distantes em um navio junto com mouros, falsamente, convertidos, Luzia veio da corte, na época o Rio de Janeiro, o que para os habitantes da vila se constituía no estrangeiro.

Luzia era uma mulher bonita e atraente, além de ser rica por herança de Aguinaldo. Assim como a Teiniaguá, que guardava uma grande riqueza na caverna, o casarão apresentava-se como uma representação da Salamanca para Luzia. Em Simões Lopes Neto, a teiniaguá é apresentada como falsa pelo fato de ser mulher e moura. Já no texto de Veríssimo, as pessoas viam falsidade nos olhos de Luzia. Esse aspecto constitui-se na principal ligação entre Luzia com a teiniaguá, ou seja, os olhos funcionavam como um instrumento que exerciam o domínio sobre os homens, “fazendo-os sucumbir” (GOMES, 2001, p. 172). O olhar ganhava destaque a partir de seu nome, pois Luzia é a santa protetora dos olhos e também:

Além desta circunstância há a explícita referência à luz, luzir, brilhar, que ele comporta. O nome propicia a nítida alusão à personagem lendária, em que a luz surge como um componente do aspecto físico. Esta questão, em Luzia, tem um aspecto novo: a gueira da santa (GOMES, 2001, p. 172).

Da mesma forma em que no conto de Lopes Neto, a teiniaguá seduz o sacristão, a personagem Luzia também domina os rapazes de Santa Fé, especialmente Bolívar, sob uma aura de erotismo. Sempre que visitava Aguinaldo, o médico Carl Winter, discretamente, observava a moça. Ficava admirado com a beleza da jovem de dezenove anos, mas percebe

nela algo de perturbador que lembrava Melpômene, a musa da tragédia. Apresentado em discurso indireto, o médico se pergunta: “Que mistérios haveria dentro daquela cabeça bonita?”. Chamava-lhe a atenção os olhos dela que eram de difícil definição, pois parecia “que mudavam de cor de acordo com os dias ou com as horas” e também possuíam “uma fixidez e um lustro de vidro e pareciam completamente vazios de emoção”. O médico percebe “o quanto era difícil para qualquer homem que estivesse na presença de Luzia desviar os olhos de seu rosto” (VERISSIMO, 1984, p. 320-321).

Winter relembra os fatos que o levou à Santa Fé, sem entender o que o impressionou na vila desde a primeira vista. A sua percepção era de já ter vivido ali e que voltara depois de uma longa jornada. No entanto, as pessoas diziam que era um feitiço, um sortilégio ou mandinga. Um pensamento passou, então, por Winter: “Luzia Silva devia ter mandinga naqueles olhos de réptil!” (VERISSIMO, 1984, p. 326) Essa alusão remete à teiniaguá que, pelas tradições indígenas, era uma pequena lagartixa.

A transformação de Luzia em teiniaguá, aos olhos de Carl Winter, vai se definindo durante a festa de casamento dela com Bolívar Cambará, filho de Bibiana com o falecido capitão Rodrigo. Nesse mesmo dia, também havia sido marcada a execução de Severino, um negro acusado de ter roubado e matado dois homens. Tendo em vista esse fato, as pessoas comentavam com Luzia sobre a possibilidade de ser transferida a cerimônia de casamento, porém, ela manteve a sua vontade. Quando Winter chega ao sobrado de Aguinaldo, a sala de visitas estava muito iluminada de sol e o médico percebe “que o reflexo tricolor da bandeirola de uma das janelas tingia a face e o pescoço de Luzia” (VERISSIMO, 1984, p. 336). Ela usava um vestido de crinolina verde e saia rodada e tinha nos cabelos castanhos um pente em forma de leque, com um brilhante incrustado. A partir dessa descrição, Luzia passa por uma transformação aos olhos do médico:

Winter pensou imediatamente na bela e jovem bruxa moura que o diabo segundo a lenda que corria pela província, transformara numa lagartixa cuja cabeça consistia numa pedra preciosa de brilho ofuscante. Como era mesmo o nome do animal? Ah! Teiniaguá. A sua Musa da Tragédia havia agora virado teiniaguá (VERISSIMO, 1984, p. 337).

O poder do olhar de Luzia vai se constituindo cada vez mais na representação da teiniaguá. Pouco antes da execução de Severino, Luzia percebe que Bolívar está perturbado e se aproxima dele e pergunta se está tudo bem, mas Bolívar “não pode suportar o olhar da noiva” e baixou os olhos ao chão (VERISSIMO, 1984, p. 341). Winter observa a frieza de Luzia sobre a execução de Severino e se imagina longe de Santa Fé, entretanto o seu

pensamento permanece em Luzia. O médico percebe que “o rosto da teiniaguá possui uma expressão angélica: estava sereno, limpo, luminoso” e “pensou no sacristão da lenda e viu a lagartixa encantada enroscar-se nele” (VERISSIMO, 1984, p. 345). Quando chega o momento da execução, as pessoas no casarão observam os guardas levando Severino para a forca. Winter analisa Luzia, e:

foi nesse semblante da teiniaguá que ele viu o resto da cena macabra. Primeiro, o rosto dela se contorceu num puxão nervoso, como se ela tivesse sentido uma súbita dor aguda. Depois se fixou numa expressão de profundo interesse que aos poucos se foi transformando numa máscara de gozo que pareceu chegar quase ao orgasmo (VERISSIMO, 1984, p. 348).

Depois que Severino morre, Luzia sai da janela, lugar em que assistiu a execução. “Seu rosto estava iluminado por uma luz de bondade que a transfigurava”. Bolívar começa a chorar, retira-se da sala enquanto Luzia dedilha sua cítara e um reflexo, que vinha da janela, deixava a sua testa verde. No pensamento de Winter, que observava a cena, passou uma palavra: “A teiniaguá” (VERISSIMO, 1984, p. 349).

Outro elemento que constitui a personagem Luzia a partir da lenda da teiniaguá diz respeito a sua fé cristã. Pouco antes da execução de Severino, todos permanecem na sala de visitas do casarão de Aguinaldo. Winter perguntou a Severino o que ele pensava no caso de presenciar um branco batendo em um negro. Antes de responder, Luzia o interrompe para dizer: “Negro não é gente”. Winter responde, valendo-se de argumentos científicos, que a afirmação dela não é verdade, não entendendo como ela poderia conciliar o seu cristianismo com tal ideia. Luzia, então, responde: “Há muita coisa que vosmecê não compreende, doutor”, deixando um ar de mistério no ar (VERISSIMO, 1984, 343-344). No restante do capítulo, Luzia foi evidenciando cada vez mais os caracteres que a aproximaria da teiniaguá e o domínio que exercia sobre Bolívar.

Em *O retrato*, terceira parte da trilogia de *O tempo e o vento*, há outra referência à lenda da *Salamanca do Jarau*, de Lopes Neto. O capítulo intitulado *A sombra do anjo*, relata a paixão de Rodrigo Cambará por Antônia Weber, que ficou sendo chamada de Toni Weber, filha de um casal de músicos austríacos que chegaram a Santa Fé. Os dois passam a manter um relacionamento secreto até que, certo dia, Toni vai ao hospital em que Rodrigo clinicava e lhe diz que está grávida. Rodrigo pensa em aborto para evitar um escândalo, porém, pelo fato de ela estar comprometida em casar com outro homem, não suporta a situação e se mata. Com forte peso na consciência, Rodrigo enlouquece e em seus delírios causados pelo mal que fizera à mulher que ainda amava, diz para si mesmo: “louco, não – querem ver uma coisa? –

eu sei quem sou e onde estou... Sou Blau Nunes estou na furna do Jarau” (VERISSIMO, 1963, p. 588). Seus pensamentos ficam confusos e desconexos, as palavras são unidas quase sem formar um sentido claro, sendo o reflexo da sua loucura. Rodrigo representava a sua cabeça como a própria furna do Jarau, onde residiam todos os pensamentos que o atormentavam. Por isso, depois de tomar dois comprimidos e um grande gole de cachaça, Rodrigo temia fechar os olhos e entrar na furna do Jarau e ficar irremediavelmente louco (VERISSIMO, 1963, p. 592). Percebe-se a intertextualidade entre os dois textos, o diálogo entre duas obras referindo-se ao tema lendário. Enquanto Lopes Neto apropria-se de uma lenda para dar-lhe *status* literário, Verissimo apropria-se da própria lenda e a insere em uma obra ficcional que trata dos elementos formadores do Rio Grande do Sul. O personagem, ao referir-se à lenda, mesmo em um momento de loucura e desvairio, mostra conhecimento da sua representação para o momento em que faz uso da representação.

4.5 BARBOSA LESSA – LEITURAS E RELEITURAS

Pela sistematização das lendas apresentada por Barbosa Lessa no livro *Estórias e lendas do Rio Grande do Sul*, o conto de Lopes Neto foi dividido e cada parte foi colocada em um capítulo designado por um motivo. Assim, no capítulo intitulado *As Missões jesuíticas*, Lessa apresenta três narrativas, sendo uma delas *O sacristão e a teiniaguá* (LESSA, 1960, p. 57). O texto é a transcrição exata dos capítulos III ao V do texto de Simões Lopes Neto.

Em *Estórias que os homens contam*, Lessa apresenta duas histórias: *As sete provas do Jarau* (LESSA, 1960, 227) e *O pacto com a teiniaguá* (LESSA, 1960, 234). Ambas remetem aos capítulos VI ao X da narrativa de Lopes Neto, sendo que a primeira compreende o capítulo VI até aproximadamente a metade do capítulo VII, e a segunda segue desse ponto até o fim do capítulo X. No entanto, Lessa fez algumas modificações. No texto de Lopes Neto, nos trechos em que o narrador usa o nome do personagem Blau Nunes, em Lessa é trocado por “o gaúcho”.

Observa-se que Lopes Neto usou um personagem ficcional que ele mesmo criara para servir de modelo de representação do gaúcho em sua obra. Ao passo que Lessa substituiu o *status* ficcional de Blau e lhe confere a própria representação simbólica ao usar a expressão “o gaúcho” no seu reconto. Enquanto Lopes Neto apropria-se da lenda e lhe confere *status* literário, Lessa apropria-se do objeto literário para conferir-lhe o *status* de lenda sul-rio-grandense, utilizando-se da representação do gaúcho na figura de Blau Nunes.

4.6 ROMANCEIRO DA SALAMANCA

O romanceiro é um conjunto de poemas breves que tratam de um tema central, e tem origem na tradição oral ibérica (E-DICIONÁRIO de Termos Literários de Carlos Ceia). Diferente de outras versões da lenda, Colmar Duarte⁷⁶ criou o *Romanceiro da Salamanca*: poema dramático: releitura da lenda do Jarau (2002). O autor define a *Salamanca do Jarau* como “a mais bela das lendas gaúchas”, sugerindo que a lenda é obra exclusivamente popular do Rio Grande do Sul ao afirmar que a narrativa é “cheia de situações complexas e inusitadas, reflete toda a força do imaginário dos primeiros povoadores”, e ainda completa dizendo que:

Nela estão miscigenadas todas as etnias que moldaram o corpo e o espírito de nossa gente. Da moura princesa, do espanhol sacristão, do português Blau Nunes e de seus ancestrais charruas, da índia tapuia, livre da maldição, nasceria a raça gaúcha (DUARTE, 2002, p. 7).

Apesar de o romanceiro de Duarte ser baseado no texto de Lopes Neto, os vinte e dois poemas não constituem uma sequência. Cada poema trata de um assunto específico a uma determinada parte do texto de Lopes Neto. No poema *Mouros e cristãos*, por exemplo, é Blau Nunes quem narra a história da cidade de Salamanca e da gente moura, que foi contada pela sua avó charrua. Em *A princesa moura*, a princesa moura conta que cruzou os mares em busca de vingança e “foi ungida por anhangá-pitã e condenada a viver em cavernas escondida com teiniaguá amaldiçoada” (DUARTE, 2002, p. 13). *O amor de sacristão* trata da história do sacristão, narrada por ele mesmo, e continua nos três poemas seguintes: *O sacrilégio*, *A sentença* e *Fuga de São Tomé*. Em *As sete provas* e *O amor de Blau* tem a voz do vaqueano. Ao final, o poeta apresenta o seu entender sobre a formação do gaúcho: “a descendência moura da princesa na índia tapuia, amorosa e bela, a altivez do homem de Castela no olhar do sacristão de São Tomé” e mais “o saber do homem charrua no destemor de Blau” (DUARTE, 2002, p. 37).

⁷⁶ Nasceu em 21 de maio de 1932 em Uruguaiana, RS. Poeta, escritor, compositor; tem trabalhos publicados na área de pesquisa, ensaio, teatro, romance, conto, poesia, dança, desenho e folclore, com incursões no rádio e no cinema.

4.7 OUTRAS MANIFESTAÇÕES ARTÍSTICAS DA LENDA: MÚSICA, CINEMA E TEATRO

Não foi apenas na forma literária que circulou a lenda da Salamanca do Jarau. Entre elas estão a música e o cinema. Uma das versões musicais foi o samba-enredo composto por Zeca Casa Verde⁷⁷ para a escola de samba Rosas de Ouro, de São Paulo, em 1978. A letra do samba trata também do episódio do sacristão e a da teiniaguá.

A SALAMANCA DO JARAU
Compositor: Zeca da Casa Verde
Jair Rodrigues

Há tanto brilho nas estrelas
Que a noite ficou prateada
É um vendaval de alegria
Deixando a brisa perfumada
É rosas de ouro
Sinta o perfume da flor
Veja é um mundo colorido
Construído só de amor
Salamanca do jarau
É lenda do Rio Grande do Sul
Fala da menina que foi enfeitiçada
Seu lindo rosto virou uma pedra azul
Anhangapitã o feiticeiro
Se apaixonou pela princesa
Transformou-a num teiniagua
Pra ninguém ver sua beleza
E o sacristão sem saber
Libertou teiniagua
Viu a coisa feia se transformar
Numa linda moça, a mais bonita do lugar
Minha nossa mãe... ê... ê...
Cadê o dito vaqueiro cadê
Êta nego mandingueiro, amarrou o feiticeiro
E sumiu pra ninguém vê

Outra versão musical encontrada é a de Fernanda Abreu, como parte de um CD/DVD sobre lendas brasileiras⁷⁸. A letra, apresentada abaixo, fala apenas sobre o episódio do sacristão e da teiniaguá:

⁷⁷ Compositor e cantor. Nasceu em São Paulo (1927-1994). Compôs a música como samba enredo *A salamanca do Jarau* para a Rosas de Ouro, em 1978.

⁷⁸ CD e DVD - Lendas Brasileiras. Projeto fonográfico desenvolvido em parceria com LGK Music e Pirilampo Produções. CD e DVD com músicas inéditas, inspiradas em 14 lendas brasileiras, compostas e interpretadas por grandes nomes da MPB. O repertório: 1. Sacizando (Luis Melodia), 2. Muiraquitã (Frejat), 3. Festa no céu (Moraes Moreira), 4. A lenda do dinheiro enterrado (Jorge Vercílio), 5. Boi Tatá (Alceu Valença), 6. Salamanca do Jarau (Fernada Abreu), 7. Cobra Grande (Leila Pinheiro), 8. Curupira (Max Vianna), 9. A moça de branco

A SALAMANCA DO JARAU

Fernanda Abreu

Eu vou contar para vocês uma história diferente
 Que de tão incrível virou lenda
 E até hoje lá no sul o povo conta para a gente
 E o cantador emenda
 Um sacristão lá da igreja que ficava de bobeira
 Sentado olhando o rio passar
 Um dia notou algo diferente
 A água tava fervente começando a borbulhar
 “meu deus, o que é isto dentro do rio? é um clarão, e vem na minha
 direção!”
 Muito assustado o sacristão caiu de lado
 Vendo o ser iluminado disparar seu coração
 Valha-me deus, nossa senhora! é o tal lagarto com a pedra preciosa na
 cabeça!
 Contam as velhas histórias que há muito tempo começou a fama do lagarto
 teiniaguá,
 Diziam que quem o aprisionasse acharia um tesouro, o mais lindo tesouro
 que há,
 Eram riquezas ocultas dentro de uma caverna, chamada salamanca lá na
 serra do Jarau
 Passado o susto o sacristão pegou o bicho
 Levou pra casa, tremenda confusão
 Foi quando viu estupefato num delírio
 O lagarto virar um mulherão
 Era a verdadeira deusa da beleza
 Cheia de encantos coisa e tal
 Que aprisionada no corpo do lagarto
 Guardava o tesouro da salamanca do Jarau
 Cuidado sacristão, essa mulher é o pecado encarnado! esse coisa do diabo!
 Seduzido pelo luxo e riqueza
 Encantos e belezas começou a vacilar
 E cegamente apaixonado jurou amor eterno
 E fale quem quiser falar
 E eram tantos seus pecados que os padres das paróquias
 Já não puderam perdoar
 Pobre sacristão, foi condenado!
 No dia marcado pra sua morte, um trovão bem forte, para sua sorte, fez o céu
 estremecer
 O dia de repente virou noite e de dentro do rio surgiu de novo o teniaguá
 O brilho de sua pedra cegou todos os homens e o povo com medo fugiu
 Livres, os dois subiram a serra do jarau, e no caminho, o sacristão olhando
 aquela
 formosura de lagarto disse:
 É lagarto, tu me ensinas a fazer “lenda” que eu te ensino a namorar.
 E até hoje diz a lenda ainda vivem na colina
 Os dois deixando o tempo passar
 Guardando um tesouro precioso
 Um romance sem igual na salamanca do jarau
 O lagarto que era o tal da salamanca do jarau... Uau!

A lenda foi tema de um musical de Luís Cosme, nascido em Porto Alegre em 1908, compositor com obras de vários gêneros, também membro fundador da Academia Brasileira de Música. A obra *Salamanca do Jarau* foi composta em 1935 e a primeira apresentação foi no Rio de Janeiro, em outubro de 1936 pela orquestra do Teatro Municipal sob a regência de Heitor Vila Lobos (COSME, 1976, p. 7). Sobre a obra musical, Cosme utilizou a versão de Lopes Neto para criar quadros e cenas, sendo fiel “aos elementos substanciais da lenda, na concepção e realização do seu trabalho”. (COSME, 1976, p. 13). Os quadros têm os títulos: 1. No rastro do Boi Barroso; 2. Assombração; 3. Jaguares e pumas; 4. Dança dos esqueletos; 5. Línguas de fogo; 6. A boicininga; 7. Ronda de moças; 8. Tropa de anões; 9. Desencantamento.

Em 2005 estreou o longa-metragem *Cerro do Jarau*, do diretor Beto Guedes. O elenco era composto por Tarcísio Filho, Miguel Ramos, Tiago Real, Roberto Birindelli, Néstor Monastério, João França, Lu Adams e Júlia Barth. O filme recebeu os prêmios de melhor atriz (Lú Adams), ator coadjuvante (Miguel Ramos) e direção de arte (Eduardo Antunes) no Festival de Recife de 2005, e de melhor coadjuvante no Festival de Gramado, também em 2005 (UNIVATES). A sinopse pode ser encontrada no site do próprio diretor:

O Cerro do Jarau é um lugar mítico, localizado na fronteira do Brasil com o Uruguai e a Argentina, onde existe uma lenda e muitos mistérios. Rebeca, Bento e Martim são três primos que foram criados perto do Cerro. Vinte anos depois, eles se reencontram: Martim tornou-se padre, Bento um poeta fracassado e Rebeca a dona de uma casa noturna. Rebeca decide vender seu estabelecimento a Correntino, um famoso contraventor local que decide apostar na carreira artística de Lola, uma cantora de rock. Quando Correntino não paga o que lhe deve, Rebeca ameaça denunciá-lo à polícia, o que faz com que ele ordene que um de seus capangas reviste o apartamento dela. Em busca de vingança, ela foge rumo ao Cerro do Jarau, levando consigo o dinheiro pela venda e também documentos que mostram irregularidades nas operações de Correntino (BETO SOUZA FILMES).

Segundo o próprio autor, no seu site, a intenção era realizar um filme contemporâneo “a partir de novos personagens urbanos, que buscam no seu imaginário infantil sobre a lenda, um sentido para suas vidas”. A ideia do diretor para fazer o filme veio após ele ter feito alguns documentários para a RBS TV⁷⁹ sobre essa mesma temática, e depois de constatar que não havia nada em cinema sobre a Salamanca do Jarau.

O filme, apesar de ter recebido prêmios em festivais de cinema, recebeu duras críticas na revista eletrônica *Cinética – cinema e crítica*. Foi considerado imperfeito, mas trouxe “uma

⁷⁹ A RBS TV (Rede Brasil Sul de Telecomunicações) é uma empresa do Rio Grande do Sul por TV, rádios e jornais.

enorme contribuição para uma cinematografia gaúcha ainda cambaleante”, pois historicamente está dividida entre o que foi chamado de “cinema de bombachas”, devido aos “pesados dramas regionalistas, praticado por nomes como Sérgio Silva e Henrique de Freitas Lima” e ao cinema de temática urbana, tendo Jorge Furtado como a principal expressão (MELLO).

O crítico Marcos Mello considerou o filme como uma “atualização de uma antiga lenda do folclore gaúcho” que o diretor, Beto Guedes, transformou a Salamanca do Jarau, “também conhecida como Teiniaguá”, em “uma perigosa devoradora de homens, empenhada em seduzir aqueles de quem se aproxima”. Entre os pontos que receberam muitas críticas estão “personagens pouco desenvolvidos, situações inverossímeis e uma súbita e injustificável ausência do protagonista”. Apesar disso, o crítico elogiou a direção de arte, a fotografia, a trilha musical e a atuação de alguns atores, justamente os que foram premiados. No entanto, Mello não faz apenas uma crítica ao resultado final do filme, mas apresentou a sua visão sobre a cultura sul-rio-grandense ao afirmar que o filme trouxe uma ambição autoral na “tentativa de problematizar as tensões entre o arcaico e o contemporâneo ainda presentes no Rio Grande do Sul, este peculiar estado brasileiro que muitas vezes tem o péssimo hábito de não se reconhecer enquanto tal”.

A salamanca do Jarau circulou através de outras linguagens que não a escrita literária. Uma delas trata-se da adaptação para teatro de Waldir Ayala, publicada sob o título *Chico Rei e A Salamanca do Jarau* (1965). Na apresentação, o autor explica que os dois textos tratam “o tema da liberdade, a prepotência do poder, os malefícios do ingênuo misticismo popular”. A adaptação do texto de Lopes Neto se transforma em uma peça teatral em dois atos e dois quadros. O texto busca dar o máximo de fidelidade ao texto de Lopes Neto e as modificações mais significativas são nos episódios em que, no texto original, está a cargo do narrador, Ayala transformou em ação dramática. O episódio em que Blau Nunes, por exemplo, conta a história da avó charrua recebeu uma mudança no cenário e tem os personagens mouros, a princesa moura e anhangapitã. O mesmo acontece no episódio em que o salamanqueiro conta sua história de quando era o sacristão nas missões e foi enfeitado pela teiniaguá. Na descida de Blau à fuma, ele encontra apenas a boicininga com quem mantém um breve diálogo. Em seguida, Blau se apresenta à teiniaguá que, ao contrário de Lopes Neto, era “a donzela moura com o condão na mão” (AYALA, 1965, 112).

Percebe-se que *A Salamanca do jarau* passou a pertencer ao conjunto de elementos representativos da cultura do Rio Grande do Sul a partir da obra de Simões Lopes Neto. Não

deixou, no entanto, de ter as suas controvérsias e uma disputa pela sua legitimidade regional, como foi constatado pela conferência de Darcy Azambuja.

5 O NEGRINHO DO PASTOREIO

O autor Dante de Laytano afirma que o Negrinho do Pastoreio constitui-se na principal lenda e o mais alto texto da literatura oral do folclore gaúcho (LAYTANO, 1985, 20). Entende-se também que seja mais conhecida pela versão de Simões Lopes Neto, apesar de não ter escapado de polêmicas sobre a sua procedência. Ao tratar da presença de etnias no folclore gaúcho, Laytano coloca o negro como “etnia essencial” junto com o português e o índio. No entanto, o próprio autor afirma que a quantidade de lendas negras no Rio Grande do Sul registradas pelos escritores não é significativa, não representando um desprezo ao fator africano (LAYTANO, 1985, p. 20). Entre as que ficaram conhecidas e circularam em coletâneas estão as lendas de *Pai Quati* coletada por João Belém em seu livro *História de Santa Maria*, e a *Lenda do Cambai*, de Walter Spalding (LAYTANO, 1985, p. 21).

Na análise de Chiappini, o surgimento da lenda do Negrinho do pastoreio situa-se em um momento de constituição da sociedade pastoril, em uma época em que surgiam as primeiras charqueadas, por volta de 1780, quando também houve o incremento da escravidão no Rio Grande do Sul. Chiappini entende que a lenda confronta dois tempos e duas sociedades na história do Rio Grande do Sul: um momento antes dos campos terem sido cercados e o momento posterior, ficando restrita a antiga liberdade de cavalgar pelos campos. Neste momento inicia-se a história da estância como empresa lucrativa e, com a entrada de escravos na região, “reforça-se pouco a pouco a economia da estância, baseada fundamentalmente na criação, engorda e abate do gado, e na produção do charque” (CHIAPPINI, 1988, p. 244- 246). Observe-se como Lopes Neto identifica o tempo no começo da sua narrativa:

Naquele tempo os campos ainda eram abertos, não havia entre eles nem divisas nem cercas; somente nas volteadas se apanhava a gadaria xucra e os veados e as avestruzes corriam sem empecilhos (LOPES NETO, 1996, 79).

Até o início do século XIX a concessão de sesmarias era feita como uma forma de recompensa a chefes militares que tivessem participado com sucesso de batalhas contra os espanhóis. Também constituía uma forma de ocupar, fortalecer e manter o território sob o domínio português. O projeto de expansão no sul do continente deu origem ao latifúndio, dividindo a sociedade gaúcha entre aqueles que tinham a posse da terra, a autoridade e o gado, e aqueles que, sem terra e sem o gado, deveriam obedecer e servir. (CHIAPPINI, 1988, p.

246). Antes de passar à análise das narrativas, é importante abordarmos a presença histórica do negro no Rio Grande do Sul.

5.1 O NEGRO NO RIO GRANDE DO SUL

A presença do negro no Rio Grande do Sul acontece em três momentos importantes. A primeira inicia com a fundação da Colônia do Santíssimo Sacramento, no sul do Uruguai, no ano de 1680. A intenção portuguesa seria efetivar o comércio ilegal de escravos e outros produtos aos espanhóis, através de Buenos Aires para toda a região platina (MAESTRI, 1984, p. 41). A segunda foi deflagrada a partir de 1725, quando os lagunenses comandados por João de Magalhães, “trazendo com ele trinta e uma pessoas, sendo a maioria dessas pessoas homens de cor parda e escravos” (MAESTRI, 1984, p. 50), vieram para o Sul com o intuito de abrir um caminho por terra até Sacramento. Foi a partir desse evento que surgiram as primeiras estâncias que se destinavam à criação do gado. Finalmente, a terceira acontece com a chegada do brigadeiro Silva Paes, o rompimento ao cerco da Colônia do Sacramento, em 1737, e a fundação do forte Jesus-Maria-José, na atual cidade de Rio Grande. Naquele ano, todos conheceram as péssimas condições de vida durante o inverno em que, para executar a dura rotina de trabalho, tinham como única mão-de-obra “os próprios soldados, os poucos paisanos que acompanhavam a expedição e alguns escravos de oficiais” (QUEIROZ, 1987, p. 50).

Meyer faz uma análise sobre a vida do negro no Rio Grande do Sul, a partir dos diários dos viajantes, no século XVIII, como foi o caso de Auguste Saint Hilaire⁸⁰. Em seus escritos, o francês afirma que os negros de outras capitanias que não possuíam bom comportamento eram ameaçados de serem enviados ao Rio Grande do Sul. No entanto, Saint Hilaire assegurou que não havia outra capitania onde o negro fosse tão bem tratado. O escravo, segundo ele, trabalhava ombro a ombro com os patrões e galopava pelos campos, o que constituía mais um exercício do que um trabalho. Observe-se o relato do francês:

Tive a oportunidade de referir ao fato de serem vendidos aqui os negros imprestáveis aos habitantes do Rio de Janeiro; quando querem intimidar um negro ameaçam-no de enviá-lo para o Rio Grande. Entretanto não há, creio,

⁸⁰ Augustin François César Prouvençal de Saint-Hilaire, nasceu em Orleans, na França, em 4 de outubro de 1779 e faleceu na mesma cidade em 3 de setembro de 1853. Foi botânico, naturalista e viajante. Ele veio para o Brasil em 1816. Percorreu os estados do Rio de Janeiro, Espírito Santo, Minas Gerais, Goiás, São Paulo, Santa Catarina e Rio Grande do Sul viajando a cavalo ou no lombo de burro. August de Saint-Hilaire faleceu em 1853 aos 74 anos. Em 1887 foi publicado seu último livro que chama-se *Do Rio Grande do Sul a Cisplatina*.

em todo o Brasil, lugar onde os escravos sejam mais felizes que nesta capitania. Os senhores trabalham tanto quanto os escravos; mantêm-se próximos deles e tratam-nos com menos desprezo. O escravo come carne à vontade; não é mal vestido; não anda a pé e sua principal ocupação consiste em galopar pelos campos, coisa mais sadia que fatigante. Enfim, eles fazem sentir aos animais que o cercam uma superioridade consoladora de sua condição baixa, elevando-se aos próprios olhos (SAINT-HILAIRE, 1974, p. 47)

Meyer alerta para ter cautela no assunto, no entanto afirma que foi na lida diária do negro com os animais do campo, que formaram-se os negros lanceiros elogiados por Giuseppe Garibaldi durante a Revolução Farroupilha (MEYER, 1979, p. 96-97). Como exemplo de negro feito e temperado por essa vertente, Meyer cita o conto *O Negro Bonifácio*, de Simões Lopes Neto, e publicado em *Contos gauchescos* (1912). Esse conto, que traz o negro como personagem central, é apresentado como o campeiro típico das representações simbólicas, um fato que não parece comum na literatura regionalista. Isso se revela como muito significativo, pois o personagem Bonifácio “possui, ao mesmo tempo, características que o aproximam do herói mitificado da gauchesca e traços de vilão, o que relativiza o mito tradicional” (BERTUSSI, 2012, p. 111). Na voz do narrador Blau Nunes, Bonifácio era descrito como “maleva”, o que seria uma contraposição ao seu nome que remeteria a algo bom, e “taura” com o sentido de valente, arrojado e destemido. A descrição do Negro Bonifácio remete ao centauro dos pampas e a configuração do monarca das coxilhas presente no cancionário popular do Rio Grande do Sul (BERTUSSI, 2012, p. 113). Os Contos Gauchescos possuem como espaço geográfico e tempo cronológico um período posterior à criação das estâncias, quando os campos começaram a ser cercados e a figura do gaúcho livre se constituía em algo do passado constituindo-se, portanto, em tempo posterior à lenda do Negrinho do Pastoreio.

Apesar daquela primeira impressão positiva, Saint Hilaire registra que os negros sofriam maus tratos, que os patrões falavam com extrema severidade e os negros tremiam em frente aos seus senhores. O francês relata o caso de um negrinho que ficava de pé na sala sempre pronto para atender a qualquer chamado de seus patrões, seja para chamar outros escravos, trazer um copo de água ou atender qualquer serviço da casa, sendo que muitas vezes o mesmo negrinho sofria nas mãos dos filhos de seu senhor. Essa observação de Saint Hilaire converge com a conhecida versão de Lopes Neto, onde aparece o filho do estancieiro que faz maldades ao negrinho.

Meyer ainda aludiu a outros viajantes, como Nicolau Dreys e John Luccok, os quais fazem referências ao tratamento dado aos negros no Rio Grande do Sul. Dreys assevera,

segundo Meyer, que o trabalho nas charqueadas não parecia excessivo e nem rigoroso, pois os negros não eram mais maltratados no Rio Grande do Sul do que em outras partes do Brasil. Segundo o relato de Luccock, também apresentado por Meyer, o aparente tratamento mais brando ao escravo na antiga província poderia ser reflexo da carência de mão de obra escrava e por ser considerada uma mercadoria de preço elevado. Todos os autores citados deram exemplos de casos de maus tratos, na qual a maldade contra os escravos era grande.

A lenda do Negrinho do pastoreio teria surgido num ambiente pastoril e, segundo Meyer, “os casos de alta crueldade, as judiarias deviam forçosamente repercutir mais fundo na memória e deixar marcas mais sensíveis na vida sentimental dos simples, por menos amiudados”. Seria natural que algum caso tenha ficado guardado na lembrança dos campeiros pelo terror da história, e assim “nasceu e cresceu aquela repulsa à crueldade humana que observamos na lenda, misturada a um desejo de compensação e desforço, que devia necessariamente vazar-se em vaga forma religiosa”. (MEYER, 1979, p. 101-102).

5.2 OS DEBATES SOBRE A LENDA

Ao longo do século XX surgiram debates sobre a procedência da lenda. O Negrinho do pastoreio foi proclamada pelos escritores e intelectuais gaúchos, como a única e legítima lenda do Rio Grande do Sul. Alcides Maya, por exemplo, tratou em parte dessa questão em artigo intitulado *Apolinário Porto Alegre*, publicado no livro *Pelo Futuro* (1897). Inicialmente, ele argumenta que toda pessoa, para entender a mentalidade humana de seu tempo, teria que buscar no romance todas as respostas, assim como o historiador “procura arrancar dos baixos relevos caldaicos e assírios, dos frescos de Pompeia, dos hieróglifos que dormem o sono milenário da lenda sobre a face das esfinges” (MAYA, 1897, p. 65). Sobre essa afirmação, o crítico mostrou o seu descontentamento com a produção literária, pois, para ele, “raros são os tipos genuinamente brasileiros trazidos à luz amortecida de nosso proscênio histórico-literário pelos escritores nacionais” e que o romantismo, apesar das obras poéticas terem despertado entusiasmo, “desapareceu sem a esplêndida culminação de grandes romances” (MAYA, 1897, p. 66).

Imbuído desse espírito desanimador, Maya assegurou que as lendas e as tradições estavam sendo abandonadas, porém ele via em Apolinário Porto Alegre aquele que apresentava os traços característicos da psicologia rio-grandense através do estudo romantizado da história. Para isso, Apolinário usava os vários elementos culturais do povo açoriano, quichua, tupi-guarani, castelhano e africano, sendo esses os pontos principais “do

ideal literário do autor das *Bromélias* e da *Lira patriótica*, das *Paisagens* e do *Crioulo do Pastoreio*, o que há de mais genuinamente rio-grandense em nossa literatura” (MAYA, 1897, p. 68-69). O crítico afirmaria, anos mais tarde, ter escutado a lenda da *Mboitatá* do próprio Apolinário Porto Alegre, sendo também bastante provável ter acontecido o mesmo em relação à lenda do Negrinho do pastoreio. Por conta dessa influência, torna-se justificável que o autor tenha entrado no debate sobre a procedência da lenda com Teschauer.

O padre jesuíta, em seu livro *Avifauna e flora nos costumes, superstições e lendas brasileiras e americanas* (1925), garante que alguns pesquisadores reconheciam o Saci Pererê como um negrinho que usava um barrete vermelho e à noite fazia diabruras, principalmente, entre os cavaleiros. O pesquisador ainda informa que era de crença geral ser o Saci uma ave de mau agouro, tendo por companhia o caipora ou o curupira, cujo canto causava medo nas pessoas. Na Argentina haveria uma ave conhecida por yaci-yateré, sendo a encarnação de um espírito mau. Finalmente, Teschauer questiona quem seria o curupira que alguns afirmavam se metamorfosear no Saci. A isso ele mesmo responde, baseado em outros pesquisadores, que o Saci ora é visto como um “diabrete chocarreiro” ou “um demônio”, mas não só prejudica como ainda “faz bem a seus clientes”. Aparecia, segundo o jesuíta, em diversos lugares sob as mais variadas metamorfoses, sendo que no Rio Grande do Sul passou a ser conhecido apenas pelos vaqueiros com o nome de Negrinho do Pastoreio, a quem seriam oferecidas velas e um naco de tabaco para encontrarem um animal perdido (TESCHAUER, 1925, p. 108-112). Alcides Maya rebateu os argumentos de Teschauer em artigo no *Diário de Notícias*, de 24 de setembro de 1925, na seção Crítica. Observe-se as palavras do autor:

Neste assunto, há um ponto em que discordamos do autor: é o referente ao nosso Negrinho do Pastoreio... A linda, generosa e originalíssima lenda do Negrinho é rio-grandense, de gestação nossa... Ela originou-se, por piedade e como afronta e castigo, nos sofrimentos da escravidão (apud. MEYER 1979, p. 104).

O pesquisador e folclorista Basílio de Magalhães também se ocupou do assunto afirmando que o Saci seria um filho natural do curupira ou caipora, e nas regiões centro-meridionais o seu nome foi recebendo acréscimos, como *tapererê*, *taperê* e *pererê*, para finalmente ir transmudando mais ao norte em *mati-pererê* até chegar em *matinta-pereira*. Segundo o pesquisador, no Norte do Brasil o Saci configurou-se em um pequeno pássaro que tomou-lhe o nome e a representação de “alma-de-caboclo” devido ao seu canto enigmático e triste. Em outras regiões, o Saci assumiu a condição de “curumin tapuia perнета” de cabelo avermelhado. Sob esse estado, que Magalhães nomeou de “somático inicial”, o Saci sofreu

alterações profundas que o vinculam a dois fatores: o elemento africano e a superstição religiosa dos brancos, negros e mestiços (MAGALHÃES, 1939, p. 76-78)⁸¹. Dessa forma, o Saci passou a outros pontos do país não como um negrinho que anda com uma só perna, mas com duas, justificando o surgimento do Negrinho na lenda sul-rio-grandense. Ele completa dizendo:

Negrinho do pastorejo foi como, – por isso e por então andar mais nas estâncias do que nas veredas transitadas, – passou a ser conhecido em certos rincões de São Paulo (afirma-o o fidedigno Barbosa Rodrigues), donde provavelmente migrou a expressão para o Rio Grande do Sul, achando-se até hoje viva ali a credence popular do “negrinho-do-pastoreio”, ao qual se deram pés dúplices (MAGALHÃES, 1939, p. 78-79).

O mito teria sido africanizado e recebido uma aura de religiosidade. O Saci seria um diabrete brejeiro enquanto o Negrinho teria o papel de um gênio benfazejo, sempre à procura dos objetos perdidos daqueles que lhe acendem um toco de vela. Foi assim, com essa nova feição de Saci transmutado em Negrinho do pastoreio que, segundo o autor, a mesma lenda se tornou conhecida em território argentino, passando para lá a partir do Rio Grande do Sul (MAGALHÃES, 1939, p. 79-80).

Por sua vez, Roque Callage acrescenta duras críticas a Magalhães, apesar de considerar o estudo do folclorista mineiro como “brilhante e erudito”. Callage assegura que a lenda sul-rio-grandense não tem correspondência com o Saci, visto que este usa cachimbo e ataca o caminhante nas estradas (CALLAGE, 1929, p. 23)⁸². Acompanhem o que disse o autor:

O *Negrinho* ou o *Crioulo do pastoreio* é exclusivamente nosso, pelo seu feitio, pelo papel que o mesmo representa na vida campeira e pelo seu próprio martírio, que é um dos tantos episódios reais da escravidão ele se afasta por completo do *Saci*. A única semelhança existente entre um e outro é de serem negros, mas isso não é o bastante para se estabelecer a ligação entre ambos (CALLAGE, 1929, p. 23).

A forma imperativa de Callage afirmar que o Rio Grande do Sul mantém a “exclusividade da lenda”, sendo “verdadeiramente a única” que o estado possui e ainda circula “de boca em boca, como velha tradição imperecível” (CALLAGE, 1929, p. 23),

⁸¹ A primeira edição desse livro é 1928, ou seja, um ano antes do artigo de Roque Callage (MEYER, 1979, p. 103).

⁸² O artigo de Roque Callage foi reproduzido na íntegra por Luís da Câmara Cascudo, em seu livro *Antologia do folclore brasileiro*, Editora Martins, 1971.

consiste em uma disputa simbólica pelo mito e pelo seu pertencimento a uma cultura específica dentro de uma região demarcada pelos limites geográficos do Rio Grande do Sul. Refletindo a partir dos estudos de Thiesse, percebe-se que a lenda, para os autores sul-rio-grandenses, recebe o *status* de uma herança dos antepassados ao que, podemos afirmar, passou a pertencer ao *check-list* identitário da cultura regional. Quando surge o debate sobre a origem da lenda do Negrinho, o projeto de construção identitária no Rio Grande do Sul já estava consolidado, o que pode ser constatado pela literatura regionalista vigente na época. No entanto, ao ser questionada a procedência da lenda, levando-a para longe dos domínios geográficos do Rio Grande do Sul, isso abalou o sentimento de pertença ao patrimônio histórico e cultural, fazendo com que escritores e intelectuais sul-rio-grandenses se manifestassem e fossem em sua defesa.

Ainda sobre a mesma questão, Câmara Cascudo informa que em alguns lugares de São Paulo, o Saci seria um personagem que também procura objetos, porém as suas características não ocorrem no Negrinho. Para justificar sua afirmação, Cascudo apresenta as versões de Apolinário Porto Alegre, Lopes Neto e Olavo Bilac que registraram “a mesma figura sofredora sem a mais leve alusão a qualquer detalhe que coincidissem com o irrequieto Saci” (CASCUDO, 1940, p. 2293). Augusto Meyer foi outro que manteve posição nessa polêmica ao afirmar que o Negrinho do Pastoreio não poderia ser confundido com o Saci, pois a esse “falta-lhe humanidade e sofrimento”, que ele “não cabe na condição humana”, e é “impossível tratá-lo com seriedade, porque não se dá o respeito” (MEYER, 1979, p. 105). Observe-se as palavras do autor:

A tradição do Negrinho do pastoreio é genuinamente rio-grandense: nascida no estrume da escravidão e refletindo o meio pastoril em que se formou, respira a mesma religiosidade que anda associada aos outros casos de escravos considerados “mártires”, em formas de devoção agreste [...] (MEYER, 1979, p. 105).

A lenda não teria ficado circunscrita apenas aos limites do Rio Grande do Sul, conforme demonstrou Meyer em *Os Sertões*, de Euclides da Cunha. O capítulo três desta obra descreve o sertanejo e a sua religião. Entre as crendices, lendas e a religião das pessoas do sertão nordestino estariam “as rezas dirigidas a São Campeiro, canonizado *in partibus*, ao qual se acendem velas pelos campos, para que favoreça a descoberta de objetos perdidos” (CUNHA, 2009, 130). Meyer relata um “encontro casual” entre Maya e Euclides da Cunha onde debateram sobre o mesmo assunto:

Quando Alcides Maya, num encontro casual, sustentou a origem gaúcha dessa criação anônima, replicou-lhe Euclides da Cunha que ouvira o relato nos sertões nordestinos – “o que atribuí então, comentava mais tarde o escritor rio-grandense, e continuo a atribuir, ao fato de o terem ouvido e aprendido aqui soldados de infantaria do Nordeste em longo contato com as nossas populações campestres” (MEYER, 1979, p. 108).⁸³

A referência a São Campeiro não seria um fato inédito na literatura, pois recebeu citações algumas décadas antes por Sílvio Romero. No primeiro capítulo de seu livro *Poesia popular no Brasil* (1888), ele apresenta os estudos sobre os costumes e festas do povo. O autor nos explica:

Quando alguém perde um objeto, costuma invocar *São Campeiro*, personagem que não consta do calendário e *São Longuinho*, patriarca das coisas perdidas.
A São Campeiro acendem-se velas pelos matos e campos. Para São Longuinho, quando se encontra o objeto perdido, grita-se: “Achei, São Longuinho!” Isto três vezes. (ROMERO, 1888, p. 26).

Percebe-se que as questões sobre o Negrinho do pastoreio comprovam a importância da lenda pelo seu aspecto cultural, sobretudo para o projeto identitário desenvolvido pelos literatos sul-rio-grandenses.

5.3 A CRONOLOGIA E AS OCORRÊNCIAS DA LENDA

Em *Prosa dos pagos*, Meyer elaborou uma cronologia de ocorrências da lenda: Apolinário Porto Alegre, versão romanceada, 1875; Javier Freyre, versão folclórica, 1890; Alfredo Varela, primeira versão, 1897; Lopes Neto no *Correio Mercantil*, 1906; Cezimbra Jacques, *Assuntos do Rio Grande*, 1912; Alfredo Varela, segunda versão, 1933. Há uma referência de Juan Ambrosetti que, segundo Meyer, recolheu a lenda em Currientes ou no Alto Paraná e a registrou no livro *Supersticiones y leyendas*, de 1917 (MEYER, 1979, p. 109-110). No entanto, foram encontradas outras ocorrências da lenda.

A primeira que se tem notícia surgiu em 1857, dezoito anos antes do texto de Apolinário Porto Alegre, no *Almanach de Lembranças Luso-brasileiro*, de Portugal. O autor

⁸³ Sobre esse encontro entre Maya e Euclides da Cunha ficaremos apenas com a citação de Augusto Meyer. O artigo a que esse autor se refere está, segundo ele, no *Diário de Notícias*, de 24 de setembro de 1925, na seção *Crítica* (MEYER, 1979, p. 104). O jornal não foi encontrado em nenhum dos arquivos históricos de Porto Alegre.

foi o vice-cônsul português em Porto Alegre, Antônio Maria do Amaral Ribeiro⁸⁴. Eis o texto⁸⁵:

Lenda do Rio Grande – Há entre a plebe da Província do Rio Grande do Sul uma superstição, que tem tanto de absurda quanto de ridícula e exótica. Amiudadas vezes se vê a desoras de uma noite escura, junto do monturo, no canto do cerrado dum quintal, em lugares pouco frequentados e destinados a imundícies, um coto de vela de sebo, aceso e fincado no chão. Que significará isto? Será um fanal, que alguma nova *Hero* tenha acendido para servir guia ao seu extremoso *Leandro*, com receio que ele naufrague nesse *Helesponto*? Não: é o cumprimento d’um voto, que nas horas de suas atribulações fez a mãe *Catharina* ou o pai José para amansar seu senhor, recorrendo para isso ao *Crioulinho do Pastoreio*! E quem era esse *Crioulinho do Pastoreio*? Perguntai à tia Andreza e ouvirei maravilhas deste Santo! Era um negrinho crioulo, escravo dum mau senhor, que lhe dava um punhado de farinha para ele comer por dia, com a obrigação de trazer a mesma porção quando regressasse de apascentar o gado, e que este, para o livrar das sevícias de seu senhor, não só subministrava a farinha que precisa para viver e levar para casa, como também por ele cumpria a tarefa que lhe era imposta! Ouvireis a tia *Rosa* nos seus catares descrever os tratos que ao *Crioulinho do Pastoreio* applicava seu mau senhor, como o faze-lo dormir sobre um formigueiro! E como é junto dos muros e cerrados dos quintais, nos monturos, etc., que de ordinário as formigas se vão alojar, eis a razão do ignóbil altar de tão milagroso Santo, o qual só se alumia com sebo, que é despojo dos animais, que tanto se condoeram desse nunca visto Santo e tão prestimosos lhe foram. Quanto a dever ser um, ou deverem ser três, os cotos acesos, é questão de liturgia ainda não decidida. Os que dizem dever ser três, fundam-se para isso nas três espécies de gado, bovino, suíno e cavalgar, guardados pelo *Crioulinho*. Antônio Maria do Amaral Ribeiro. Porto Alegre, Império do Brasil (RIBEIRO, 1857, p. 207).

Pelo texto percebe-se que há os mesmos elementos da lenda: o escravo recebendo maus tratos de um “mau senhor”; o escravo deveria apascentar o gado, mas por maldade de seu senhor, foi colocado sobre um formigueiro para dormir. Também aparece a devoção através da oferenda de uma vela. O autor trata o tema não como uma lenda, mas como uma superstição da plebe, diferente do que faria anos mais tarde os autores regionalistas.

Em terras rio-grandenses, a primeira citação à lenda é de 1872 com Alberto Coelho da Cunha, o Vítor Valpério do Partenon Literário. Seguindo o quadro cronológico apresentado por Meyer, há a versão romanceada do *Negrinho do pastoreio*, de Apolinário Porto Alegre, de 1875⁸⁶. Nessa versão há a presença da personagem “sinhá moça”, filha do estancieiro, que,

⁸⁴ Também foi o fundador e o primeiro presidente da Beneficência Portuguesa, uma instituição hospitalar filantrópica, em 1854, sendo originalmente chamada de Sociedade Beneficente e Hospitalar da Colônia Portuguesa de Porto Alegre.

⁸⁵ Foram feitas alterações de ordem ortográfica no texto para deixá-lo atualizado.

⁸⁶ Essa versão é conhecida por intermédio de Augusto Meyer, que reproduziu pequenos trechos em seu livro *Prosa dos pagos*. Segundo ele, em nota de rodapé, haveria um exemplar pertencente a Walter Spalding

segundo o texto de Apolinário e transcrito por Meyer, era “meiga criatura que afluía no ânimo paterno, atenuando as faltas do moleque e impedindo muitas vezes castigos por ligeiras faltas” (MEYER, 1979, p. 110). Não é possível precisar a forma como o Negrinho morreu no romance de Apolinário Porto Alegre, no entanto, Meyer garantiu que “as variantes observadas em Apolinário Porto Alegre, Cezimbra Jacques, Simões Lopes Neto, Roque Callage, Alfredo Varela, não lhe alteram a unidade fundamental” (MEYER, 1979, p. 107). Segundo Meyer, a “sinhá moça” de Apolinário Porto Alegre “parece desempenhar as funções de representante da piedade branca, nos contos de senzala” (MEYER, 1979, p. 110). Ela chora muito após a morte do menino e ao ter a visão dele partindo em direção ao céu:

O crioulinho apareceu-lhe resplandecente, saudando-a risonho, entre brancas nuvens que foram se erguendo... Se erguendo, até desaparecerem na profundidade dos céus. Ainda bem longe no espaço viu-lhe a mãozinha negra saudando-a num gesto (PORTO ALEGRE apud MEYER, 1979, p. 111).

A presença da “sinhá moça” e as suas características a aproximam da mulher romântica, piedosa, humilde e sofredora, diferente da versão de Lopes Neto, que retratou os traços realistas do período da escravidão. A terceira versão da lenda, em ordem cronológica, teria sido publicada no *Almanaque Peuser*, de 1890, nas páginas 166 a 169, com o título *El Negrito del Pastoreio (Tradicion)*, de Javier Freyre, Montevideo. Consta na sua forma integral em *Guia do folclore gaúcho*, de Augusto Meyer, conforme transcrevemos abaixo:

Ultimamente supimos, que un tío político nuestro, llevaba colgado al cuello una especie de muñeco pintado de negro, á la vez que nos informaron de que dicho muñeco representaba al *negrito del pastoreo*, y le servía como de amuleto contra ciertas adversidades de la vida. Fuímos á verle, le asediámos á preguntas, y he aquí en resumen lo que nos contó: Allá por los años de 1784, residía en el departamento de Paisandú um rico estanciero portugués. Entre los numerosos esclavos de que era dueño y señor, poseía un negrillo de unos doce á trece anos, y que tenía el cargo de cuidarle una majada de ovejas. Sucedió, pues, que en una tarde de verano, cuando el sol enviaba sobre la tierra sus más ardientes rayos, y el calor era en extremo sufocante, el pobre morenito tardó a quedarse completamente dormido, descuidando por completo el rebaño... Lo cierto del caso es que, al abrir sus ojos, se encontró de manos á boca con su amo que tenía un flerte cordel en la mano, doblado en três o cuatro partes, y que le contemplaba con rostro iracundo...Púsose en pie de un salto el negrillo, todo atribulado de miedo y terror pánico, vino á caer á los pies de su señor, con las manos juntas y en actitud de suplicante desesperación.

(MEYER, 1979, p. 107). Por sua vez, o biógrafo de Lopes Neto, Carlos Francisco Sica Diniz, afirma em uma nota de rodapé que ele teve a “oportunidade de compulsar outro, na coleção do bibliófilo gaúcho Fausto Domingues” (DINIZ, 2003, p. 154).

— Que has hecho de la majada, negro? – le preguntó el estanciero. Quién te manda dormirte, cuando yo te encargo alguna cosa?

— Amito mio, mi buen amito! Perdóneme usted siquiera por esta vez, que ya no lo haré otra, contestó el infeliz – y sus dientes casteñeteaban como poseído de repente frío.

— Levantate de ahí porque sinó!... Vamos a ver la majada.

Esta pacía tranquilamente a muy pocas cuerdas de allí. Llegaronse á ella y el estanciero púsose a mirarla, siempre con el ceño aquel, que tenía al negrillo más muerto que vivo.

De repente exclamó con voz de trueno:

— Aquí falta un cordero! En donde está?

— Perdón! Perdón, mi amito, volvió a suplicar el negrillo con voz desgarradora. Yo lo buscaré y daré con él.

Pero lo estanciero furioso y completamente cegado por la cólera, nada oía. Levantó el brazo con cordel que tenía en la mano, como para dejarlo caer sobre las espaldas del infortunado esclavillo, pero de repente, sus ojos se fitaron en un montón de tierra que en forma de cono, redondeado en su vértice, había en el suelo á pocos passos de distancia. Una idea horrible pasó por la mente del miserable. Sacó de su cintura un largo facón, se acercó a un montecillo de talas que cercano de aquel punto había, y cortó en forma de estacas seis gruesas ramas. Luego volvló sobre sus passos, hacia donde quedara el negrillo como aelado, viéndole hacer todo aquello sin alcanzar á comprender su intento. Ele stanciero clavó con una piedra á los costados del cono de tierra, y guardando distancias proporcionales las seis estacas. Agarrando en seguida al negrillo, y desnudándole casi en un segundo, le torno entre sus brazos, le sentó sobre el montecillo de tierra y le ató con el bordel á las estacas, con los brazos y las piernas separados, esto es, en forma de cruz. En seguida se alejó de aquel paraje, insensible á los alaridos que lanzaba su desdichada víctima. Alaridos sí, porque aquel montón de tierra negra que nosotros hemos comparado con un cono redondeado en su vértice, era una viveinda de hormigas coloradas, de essas que tan crueles sufriamientos nos causan con solo una de sus punzantes picaduras... Três días después, unos tropeiros que por aquel funesto lugar pasaban, hallaron al negrillo amarrado á las estacas y muerto. Tanto su rostro como sus brazos, piernas y demás partes de su cuerpo, estaban horriblemente hinchados. Millares de millares de hormigas lo cubrían por completo. Los troperos abrieron allí mismo una fossa, y depositando en ella el cadáver, hicieron con dos de las estacas una tosca cruz. Luego se alejaron, con el alma consternada, de aquel lugar del crimen.

“Y, por qué, preguntamos á nuestro tío, despues que concluyó esta breve pero conmovedora narración, por qué lleva usted colgado al cuello esse muñequillo, al que denomina el *negrillo del pastoreo*?

— Porque nuestros padres, nos contestó, al hacernos conocer la suerte del pobre negrillo, nos persuadieron de que había, con tal muerte, entrado á formar parte entre la categoria de los santos mártires. Por eso cuando una tempestade es de grande duración, prendemos una luz á esta imagen, y le rogamos que interceda con Dios, para que nos libre de los furors de la tormenta. Cuando las epidemias diezman nuestras haciendas, le hacemos también iguales rogativas, y muchas veces no son inútiles nuestras súplicas”⁸⁷ (MEYER, sd, p.89-90).

⁸⁷ Recentemente ficamos sabendo que um tio nosso, usava em volta do pescoço uma espécie de boneco pintado de preto, ao mesmo tempo, fomos informados de que o boneco representava o Negrinho do Pastoreio, e servia como um amuleto contra certas adversidades da vida. Fomos vê-lo, fizemos perguntas, e eis em suma o que ele nos contou: foi pelos anos de 1784, residia no departamento Paisandú um rico estancieiro português. Entre os

Pela versão de Freyre, a história do Negrinho é contada a partir da curiosidade despertada por um boneco preto pendurado no pescoço do tio do narrador. O tio, por sua vez, explica que o boneco representava o Negrinho do pastoreio, servindo de amuleto para as adversidades da vida. A seguir, ele conta a história localizando, inicialmente, a lenda no tempo e no espaço, mais precisamente em 1784 no Departamento de Paysandú, que fica ao oeste do Uruguai, fronteira com a Argentina. O tempo que o narrador apresenta coincide com a criação da primeira charqueada no Rio Grande do Sul, conforme já vimos. As personagens são o Negrinho, que pastoreia um rebanho de ovelhas, e um estancieiro português. Nesta variante, o estancieiro amarra o Negrinho às estacas colocadas ao redor de um formigueiro e o abandona ali para morrer, sendo encontrado três dias depois por tropeiros que lhe dão

muitos escravos que possuía, havia um negro de cerca de doze ou treze anos e teve que cuidar de um rebanho de ovelhas. Acontece que em uma tarde de verão, quando o sol enviava à terra os seus mais ardentes raios ardentes e o calor estava sufocante, o pobre menino adormeceu, descuidando-se por completo do rebanho... O fato é que, ao abrir os olhos, se encontrou assustado com seu amo que trazia uma corda muito grossa nas mãos, dobrada em três ou quatro partes, e que o contemplava com rosto irado... O Negrinho se pôs de pé de um saltando, muito perturbado, com medo e em pânico, vindo a cair aos pés do seu mestre, com as mãos unidas em atitude de súplica.

— Que tens feito da manada, negro? – perguntou o estancieiro. Quem te manda dormir, quando eu te encarrego de alguma coisa?

— Meu senhor, meu bom senhor! Perdoa-me ao menos esta vez, que não haverá outra, contestou o infeliz – e seus dentes batiam como se estivesse possuído de repentino frio.

— Levanta-te daí, caso contrário!... Vamos ver a manada.

Esta pastava tranquilamente a poucas quadras dali. Chegaram-se a ela e o estancieiro pôs-se a olhá-la, sempre com o rosto aquele, que temia o negrinho mais morto que vivo.

De repente exclamou com voz de trovão:

— Aqui falta um cordeiro! Em donde está?

— Perdão! Perdão, meu senhor, voltou a suplicar o negrinho com voz desolada. Eu o buscarei e o devolverei.

Mas, o fazendeiro furioso e completamente cego pela raiva, nada ouvia. Levantou o braço com a corda em sua mão como se quisesse deixá-lo cair sobre as costas do pequeno e infortunado escravo, mas, de repente, seus olhos fitaram um monte de terra em forma de cone, arredondado no ápice, a poucos passos de distância. Um pensamento horrível passou pela cabeça do miserável. Ele puxou de sua cintura um longo facão, pegou um pequeno monte de galhos ali perto, e cortou seis estacas de ramos grossos. Então, ele retornou para onde permaneceu o negrinho como assombrado, vendo o homem fazer tudo aquilo sem compreender o intento. O estancieiro cravou com uma pedra pelos lados do cone de terra, e mantendo as estacas em distâncias proporcionais. Agarrou o negrinho em seguida, e tirou sua roupa quase em um segundo, voltou a pega-lo nos braços, o colocou sobre o monte de terra e lhe amarrou nas bordas das estacas, com os braços e as pernas separados, isto é, em forma de cruz. Em seguida se afastou daquele lugar, insensível aos gritos que lançava sua desdita vítima. Gritos, sim, porque aquele monte de terra negra que nós comparamos a um cone arredondado em seu vértice, era uma vivenda de formigas vermelhas, dessas que tão cruéis sofrimentos nos causam com apenas uma de suas doloridas picaduras... Três dias depois, alguns tropeiros que por aquele funesto lugar passavam, encontraram o negrinho amarrado às estacas e morto. Tanto seu rosto como seus braços, pernas e demais partes de seu corpo, estavam horrivelmente inchados. Milhares de milhares de formigas o cobriam por completo. Os tropeiros abriram ali mesmo uma foça, e depositando nela o cadáver, fizeram com duas estacas uma cruz. Logo se afastaram com a alma consternada, daquele lugar de crime.

“Perguntamos ao nosso tio, depois que concluiu esta breve, mas comovedora narração, por que ele levava pendurado ao pescoço aquele bonequinho, que ele denominava o *Negrinho do pastoreio*?

— Porque nossos pais, nos respondeu, ao fazer-nos conhecer a sorte do pobre negrinho, nos persuadiram de que havia, com tal morte, entrado a fazer parte da categoria dos santos mártires. Por isso, quando uma tempestade é de muita duração, acendemos uma luz para esta imagem, e lhe rogamos que interceda a Deus, para que nos livre dos furores da tormenta. Quando as epidemias dizimam nossas fazendas, fazemos também iguais rogativas, e muitas vezes não são inúteis nossas súplicas”. **Tradução minha.**

sepultura e uma cruz. Ao terminar a narrativa, o tio explica que, pela forma como o Negrinho morreu, ele passou a fazer parte da categoria dos santos mártires.

Alfredo Varela apresenta a sua versão da lenda em seu livro *Rio Grande do Sul: descrição geográfica, histórica e econômica* (1897). No capítulo “Evolução social”, no subtítulo “I – Progresso espiritual” o autor faz explanações sobre a religiosidade do gaúcho em fins do século XIX. O autor afirma que a religião dominante no Brasil era a católica, mas esta seria decadente no Rio Grande. A prática religiosa, segundo o autor, limitava-se às rezas nas famílias e à presença do povo nas festas da igreja, muito mais como uma forma de divertimento. Com esse cenário, Varela desmonstra surpresa com o surgimento da lenda do Negrinho do Pastoreio. Eis a narrativa que ele apresenta:

Informado um estancieiro de que desaparecera um petiço, confiado à guarda de um escravo de pouca idade, enfureceu-se, ordenando ao pretinho que lhe procurasse o animal até encontrar, sob pena de sofrer castigo severo. Nisto ocupou se todo o dia o infeliz e desolado rapaz, e ainda continuou na faina, pela noite á dentro, servindo-se, para alumiar-se, de um coto de vela: mas, debalde. Voltou á estância, sem haver achado o que procurava.

O senhor, então, fê-lo matar sob o açoite; para esconder o nefando crime, ordenou que o enterrassem, sendo escolhido um lugar em que seria difícil de descobrir o cadáver: um desses grandes formigueiros existentes no país, no fundo do qual foi escondido o mísero descendente da raça sacrificada.

No dia seguinte, pela manhã, quando o fazendeiro passava nas proximidades de casa e não longe da cova da vítima, estacou espantado, avistando o negrinho a quem encarregava de pastorear seus animais, o qual, de pé, à boca da passageira sepultura, sacudia de cima de si as formigas e a terra de que o tinham coberto, feito o que, saltando sobre o petiço perdido e que no momento ali se achava, desapareceu para sempre.

Foi sobre esta tradição que se fundou o culto original do Negrinho do pastoreio. O povo dos campos, quando queria encontrar um objeto perdido, tinha o cuidado de votar-lhe, em qualquer canto, um naco de fumo e um coto de vela aceso – em lembrança dos seus sofrimentos, na noite que precedera o martírio.

Esta tocante e singela apoteose, faz sobressair a riqueza moral de que o rio-grandense é dotado; em parte nenhuma, a situação do escravo impressionou tanto, a ponto da imaginação popular dedicar-lhe um verdadeiro culto, em memória das torturas de que foi objeto (VARELLA, 1897, p. 377-378).

Na versão de Ribeiro não há a revelação de como ocorreu a morte do Negrinho, apesar de o autor informar que o estancieiro o colocava sobre um formigueiro para dormir e o Negrinho tornou-se santo, ao ponto de as pessoas acenderem velas para fazer seus pedidos. Em Freyre e Varela há ocorrências dos elementos que farão parte das versões seguintes: o estancieiro, o cavalo perdido, (com exceção de Freyre que são ovelhas), o açoite até a morte, o formigueiro e a santificação do Negrinho como o santo dos objetos perdidos. Segundo o

pesquisador Elomar Tambara, há dois aspectos a serem observados: a mudança no discurso ideológico devido ao fato de ser um período pós-abolição da escravatura, e a “caracterização do ecletismo religioso com a introdução da oferenda (“obrigação”) – o naco de fumo – aspecto típico dos cultos religiosos afro-brasileiros” (TAMBARA, 2005, p. 89). Cezimbra Jacques apresenta a sua versão em *Assuntos do Rio Grande do Sul*, (1912). A forma como o autor santa-mariense declara ter tomado conhecimento da lenda, na sua infância, indica um tom saudosista que exalta tempos passados na estância de seus avós em que todos, segundo suas palavras:

(...) passamos esses belos tempos de antanho, nas lides salutares e alegres dos rodeios, das marcações do gado, assistindo à domaço dos mais ariscos potros, gineteados pelos mais admiráveis agarradores, que não se despregavam do bagual, sem desconcertar a posição correta do cavaleiro gaúcho, quer corcoveasse ele por direito ou ladeado, no lançante ou na planície (JACQUES, 1912, p. 157).

Percebe-se, pela descrição do ambiente de narração das histórias, dos causos, ou das lendas, o intuito de apresentar um quadro em que as representações campeiras estejam presentes: uma fogueira num grande galpão, onde todos comiam o churrasco e tomavam o chimarrão ao seu redor, enquanto um cantava uma “toada crioula” e outro contava uma façanha campeira (JACQUES, 1912, p. 157). Após a descrição do ambiente, o autor passa à narrativa:

Havia um estancieiro cruel para os escravos e para a peonada.
 Uma feita, comprou ele uma boa ponta de novilhos, era inverno rigoroso e fazia frio de rachar.
 Esse gado para ser aquerenciado no campo da estância, mandou ele pastorejá-lo por um crioulo de quatorze a dezesseis anos.
 Quando chegava o entrar do sol trazia o crioulo o gado do pastorejo e o encerrava no curral, sendo de antemão contados os ditos animais pelo estancieiro.
 Um dia, na contagem, deu ele pela falta de um novilho e sem mais demora encostou o cavalo no da pobre criança e deu-lhe a valer com grosso e pesado relho, deixando-lhe o corpo seminu cheio de lanhos a correr sangue. E depois que bateu barbaramente, à vontade, nas costas do infeliz, disse-lhe: Vai me dar conta do novilho ou, do contrário, verás o que te acontece.
 Ao ouvir a ordem do cruel senhor, o crioulo deu de rédeas ao cavalo e partiu à procura do novilho.
 Não caminhou ele muito tempo para avistá-lo pastando em uma coxilha. Ao lançar-lhe as vistas, desatou um frágil laço dos tentos, fez a armada e serrou pernas no cavalo e, aproximando-se do novilho à distância necessária, atirou o laço certamente, laçando-o.

Em poucos tirões secos que deu o animal altaneiro, partiu-se o laço e saiu ele à disparada, sem que, por mais empenho que fizesse o crioulo, fosse possível faze-lo dar volta.

Desenganado, o desditoso preto voltou, dando parte ao cruel senhor. Este amarrou-o de pés e mãos e depois de tornar a dar-lhe muito, fez abrir um formigueiro e deitou-o entre as formigas.

No dia seguinte, vindo ele ver a sua vítima para continuar o cruel castigo, sendo acompanhado pelas pessoas da estância, ao aproximarem-se do formigueiro, viram, ele e os demais presentes, erguer-se uma nuvem e, envolvido nela, subir o mártir ao céu, desaparecendo.

Desde então, os camponeses consideraram a vítima um santo e começaram a dirigir-lhe promessas.

E ficou entre eles esse uso: quando perdem qualquer coisa útil, prometem logo velas ao Crioulo do Pastorejo, as quais costumam acender ao acharem o objeto perdido.

É assim que não é raro verem-se, nas estâncias, atrás das mangueiras ou currais e mesmo ao redor das povoações, velas acesas à noite, cravadas no terreno (JACQUES, 1912, p.157-158).

Ao descrever as ações campeiras da “gauchada”, de forma a exaltar as suas habilidades, Cezimbra Jacques prepara o ambiente em que será narrada a história do Negrinho. Depois, ao descrever o ambiente em um galpão, onde os peões se reúnem ao redor da fogueira, o autor identifica dois tempos: um seria o tempo histórico que ele afirma ter sido a sua infância, e o outro seria o simbólico que ele mesmo designa como “belos tempos de antanho”, criando um clima de saudade de uma vida que já não faz parte do tempo em que ele está vivendo. Da mesma forma, ao colocar a narração da lenda do Negrinho em um ambiente gauchesco, Cezimbra busca legitimar a lenda como elemento cultural sul-rio-grandense e manter-se coerente com o seu projeto identitário.

A versão de Cezimbra surgiu seis anos depois de Simões Lopes Neto ter publicado o seu conto no *Correio Mercantil*, de Pelotas. Apresenta, no entanto, os motivos principais das versões anteriores: o estancieiro rude, o cavalo perdido, o castigo e a morte sobre um formigueiro. A santificação, no entanto, é apresentada de outra forma, aparecendo várias pessoas, todas ligadas ao tipo campesino comum, que espalharão a história, transformando-a em mito.

Olavo Bilac apresenta a sua versão da lenda quando proferiu uma palestra na Academia de Letras do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, em 1916. Em seu discurso, o poeta propõe falar sobre literatura, mas “não literatura ociosa e vã”, pois, segundo ele, literatura “é todo o pensamento e toda a palavra, todas as paixões e todas as ideias, todas as formas, todas as cores e todas as harmonias da vida” e em resumo, “é a consciência da humanidade”. Sendo a humanidade a ampliação da pátria, de acordo com as palavras do poeta, a literatura nacional representaria a consciência da nação. Em sua palestra, Bilac elogiou os escritores presentes e

os seus livros, os quais ele mesmo afirmou ter lido e, segundo ele, trazem a luz e o aroma dos campos, a história e os costumes, a alma da terra e das gentes, a poesia do povo e da natureza. Sobre tudo isso ele assegurou: “exalto e abenço o vosso nacionalismo literário” (BILAC, 1924, p. 190).

O discurso revela o envolvimento do poeta com o movimento nacionalista no começo do século XX. Já analisamos as discussões sobre a identidade nacional que surgiram a partir do Romantismo, entre os intelectuais brasileiros. Havia um grupo, no entanto, que buscava prestigiar as particularidades da nação, dando destaque à extensão territorial, às riquezas naturais, também ao caráter cordial e bondoso do povo brasileiro. Para exaltar o nacionalismo, na virada do século XIX Afonso Celso publica *Porque me ufano do meu país*, em que o autor demonstra todo o seu ufanismo exaltando, entre outros aspectos, o povo brasileiro, as belezas naturais, a variedade climática e o tamanho do território nacional. Olavo Bilac defendeu o serviço militar obrigatório e uma educação cívico-patriótica em suas palestras, entre os anos de 1915 e 1916, em São Paulo, Rio de Janeiro, Porto Alegre, Curitiba e Belo Horizonte (RANQUETAT JÚNIOR, 2011, p. 10). Os ideais desse movimento levaram à criação da Liga da Defesa Nacional, em 7 de setembro de 1916, no Rio de Janeiro, tendo entre os seus fundadores o próprio Olavo Bilac e Coelho Neto, ao qual Simões Lopes Neto dedicou a lenda Negrinho do pastoreio. Portanto, foi com o espírito de divulgação das suas ideias nacionalistas e patrióticas que Bilac pronunciou sua palestra em Porto Alegre. Observe-se suas palavras:

Agradecendo as boas palavras de animação que me dirigistes, venho entreter-vos de assunto que não é de pura técnica literária, é porque sei que a vossa literatura é flor e fruto do vosso patriotismo. E sei também que o vosso povo vos escuta com carinho e vos lê com confiança... Dizei-lhe, senhores que ele deve, como vós, persistir no seu culto regionalista, amando o seu torrão, e cada vez mais se integrando no culto nacionalista, na adoração da unidade da pátria (BILAC, 1924, p. 191).

Percebe-se que Olavo Bilac defendia a unidade nacional através da diversidade cultural, o que se manifestava na literatura regionalista. Para isso, ele via no regionalismo vigente no Rio Grande do Sul uma demonstração de nacionalidade e de patriotismo. O poeta ainda se referiu à lenda do Negrinho do Pastoreio como sendo distintamente do Rio Grande do Sul e “talvez a mais legítima de quantas alimentam a poesia popular” do estado (BILAC, 1924, p. 191). Olavo Bilac reconta a lenda do Negrinho afirmando ser baseada em Simões Lopes Neto:

Escravo humilde, o pobre pequeno era propriedade de um estancieiro rico e avaro. Este, e um filho dele, tão malvado como o pai, maltratavam o servo, comendo-o de trabalhos, mirrando-o de fome, desesperando-o e martirizando-o. Encarregado de pastorear, por trinta dias, trinta tordilhos negros, o Negrinho adormecera. Ladrões trasmalharam a cavallhada: o pequeno pastor o pastoreio, e, espancado e pisado, foi mandado a “campear o perdido”. Valeu-lhe a Virgem, sua madrinha, e restitui-lhe o rebanho. Mas o filho do fazendeiro, perverso, enxotou os cavalos de novo, e o mísero perdeu de novo o guardado. Exacerbado pela cólera, o senhor amarrou o desgraçado, retalhou-o a relho, e atirou-o, morto, posta de carne em sangue, ao fundo de um formigueiro.

Passaram-se três dias e três noites. Na manhã do quarto dia, o algoz foi visitar a cova, em que jazia o Negrinho: e viu-o vivo, de pé, nimbado de sobre-humana luz, lindo e sereno, no meio da tropa dos tordilhos negros; e, sobre ele, pairava no céu a Virgem, que o abençoava... Diz o povo que o “Negrinho do pastoreio” ainda hoje vive por aí, em campos e restingas, em banhados e rio. É um gênio generoso, um anjo bom, perpetuando-se em bondade e generosidade. É ele quem acha e descobre os animais extraviados, os objetos perdidos, as posses roubadas. Assim, o infeliz pastorzinho, paga depois da morte, em benefícios, os sofrimentos que recebeu durante a vida... (BILAC, 1924, p. 191-192)

Bilac, dentro do seu projeto nacionalista, entendia que cada lenda ou fábula trazia um símbolo e uma lição, argumentando que cada povo possui a sua poesia, a sua filosofia, o seu raciocínio e o seu gênio inventivo. O autor ainda reconheceu a importância do povo na cultura, pois esse possui “a fecundidade e a mesma espontaneidade da terra”, e a lenda do Negrinho do pastoreio “é talvez um símbolo do passado e do futuro do Rio Grande do Sul” (BILAC, 1924, p. 193).

Outro escritor, Juan Bautista Ambrosetti⁸⁸, fez uma breve citação da lenda em seu livro *Supersticiones y leyendas*. No capítulo I, intitulado *Las supersticiones de la región misionera*, ele se refere ao Negrinho como sendo uma alma boa em oposição às más almas, como o diabo e as bruxas. Disse o autor:

En cambio de todos estos malos elementos, hay algunas almas buenas, como, por ejemplo, la del “negrito del pastoreo”, que murió azotado por sus amos por una falta que no había cometido, en tiempos muy anteriores a la guerra. Éste ayuda a encontrar las cosas o animales perdidos, con sólo ofrecerle una pulgada de vela⁸⁹ (AMBROSETTI, 1917, p. 48-49).

⁸⁸ Nasceu em Gualegnay, no departamento de Entre Rios, Argentina, em 22 de agosto de 1865. Dedicou sua vida aos estudos etnográficos. Faleceu em Buenos Aires em 28 de maio de 1917.

⁸⁹ “Em vez de todos esses maus elementos, existem algumas boas almas, como, por exemplo, o ‘pastoreio do pastoreio’, que morreu chicoteado pelos seus senhores por uma falta que não cometeu, em tempos muito anteriores à guerra. Ele ajuda a encontrar coisas ou animais perdidos, oferecendo a ele apenas um toco de vela”.
Tradução minha.

Ambrosetti, em nota de rodapé, estabelece o tempo de surgimento da lenda como sendo do período colonial. Também informou que os populares oferecem uma vela a San Benito, “pero como este Santo es negro, no es difícil que o confundan con el negrito del pastoreo o vice-versa”⁹⁰ (AMBROSETTI, 1917, p. 49).

Em *História da grande revolução* (1933), Varela apresentou a sua segunda versão para a lenda do *Negrinho do pastoreio*. No entanto, serve-se dela para falar sobre o “benigno temperamento dos gaúchos”, pois, a lenda “não poderia ser dotada da escassez de sensibilidade presumida na antiga crônica, a gente que idealizou a santificação do martírio da raça preta, nesse tocante episódio” (VARELA, 1933, p. 89-90). A versão apresentada seria, segundo ele, tal qual ouviu na sua meninice:

Desencaminha-se em uma fazenda, um petiço de estimação. Mau era o estancieiro: atribuiu o caso a desleixo do guardador, menino escravo, a quem ameaçou com o mais severo castigo, se não achasse o animal. Corre ele aterrado os campos, baldadamente: cai a noite e ainda desencontrado o fugitivo. Adensa-se a escuridão; difícil a procura: volta a furto, penetra na senzala. Para quê? O inocente julga praticável agora a continuação da pesquisa: conseguira trazer consigo a bolsa de couro de um fumador e um coto de vela. Abre a primeira; com um pedaço de tabaco em rolo, encontra o procurado isqueiro: bate a pedra, brilha o fogo nas acendelhas, vê contente a luz no pavio, que retém comovido entre os dedos, e recomeça o fadário, através das encerras, curral, mangueiras grandes e pequenas, cercados da horta ou dos trigos, “potreiros” vizinhos e remotos, enfim pela solta amplidão da campina deserta, – sempre sem resultado. Forçoso retornar, e o desgraçado, ainda que o silêncio lhe encha a alma de pavores, caminha passo a passo, com o coto a acabar-se à destra e à sinistra o fragmento de fumo, que distraído conservara consigo.

Acorda de manhãzinha, chamado pelo “mateador” do amo que pedia conta do perdido animal. Trêmulo vai a sua presença e expõe o mau êxito que o retivera fora de portas, até noite alta. A narrativa da diligência lhe não assegura o perdão; é arrastado para o açoute e este se consuma com tamanha barbaridade, que a frágil criança tomba exânime, sucumbe estendida nas estacas do suplício, como Cristo na cruz.

Deserto era o sítio, duvidoso o castigo, mas o assassino ainda assim preveniu-se, para completo resguardo de quase infalível impunidade; tratou logo de pôr em segredo a prova lamentável de sua terrível fereza: como não houvesse tempo bastante para abrir-se outra cova mais apropriada, fez dilatar a de um grande formigueiro próximo, escondendo ao fundo o corpo do sacrificado, antes que o pessoal saísse dos ranchos e muitas fossem as testemunhas do crime, limitadas agora a um só homem da absoluta confiança do cruel fazendeiro.

Na madrugada imediata, ou tangido pelos remorsos que lhe tirasse o sono, ou obrigado por urgência do serviço, pôs-se de pé, cedinho, distanciadadas ainda no horizonte as primeiras horas do dia: o alvoroço no terreiro foi imediato, com a severa expedição das ordens, no distribuir as tarefas.

⁹⁰ “mas, como este santo é negro, não é difícil que o confundam com o Negrinho do pastoreio ou vice-versa”.
Tradução minha.

Absorveu calado, após as cuias que o escudeiro fiel lhe passava, com uns longos olhares examinadores, ainda que não hostis, porque o devotamento nos dessa humilde condição, se mantinha em todas as circunstâncias, boas ou más, como quaisquer que fossem as qualidades ou defeitos, no objeto de apego e cega reverência.

Findo aquele primeiro desjejum, partiu sombrio o dono da casa, com alguns, direito a uma roça que deviam limpar, e, por malaventura, observou, aos poucos passos, que seguira instintivo, pelo pior dos trilhos? O que cruzava rente a improvisa sepultura do pretinho vitimado. Não quis retroceder, contudo; partiu avante e ao descer de uma colina, estacou súbito, como estacaram todos da sua campanha.

Aquele cuja ausência fora notada, sem se lhe dar nenhuma atenção, ainda que muitos dos crioulos e africanos tivessem presenciado o afã em que andara imerso pela noite antecedente, rutilando a espaços, ao longe, o seu lumezinho, como o de um errante pirilampo do estio; aquele ausente da senzala, ali estava sem roupas, a boca do passageiro sepulcro. Silentes, viram-no todos, a sacudir as formigas que o cobriam, como viram que, ao por ele os olhos nos espectadores, saltou rápido sobre o petiço que perto dele estava, cavaleiro e ginete desaparecendo, nos vapores da indissipada cerração matinal.

Desde aí o infeliz “Negrinho do pastoreio” foi objeto de um culto na Pampa brasileira, considerado pelas populações incultas, como propício aos que “campeiam” coisas extraviadas; buscando estes últimos o seu favor, em solitário recanto livre de ventos, onde ingênuos depunham, como voto, um fragmento de candeia e outro de fumo, coisas que dizia a lenda haverem sido vistas nas mãos do beatificado, em a noite que precedera a subida ao calvário, e que supunham serem gratas a ele (VARELA, 1933, p. 311-312).

Varela apresenta os mesmos elementos da versão anterior, porém um pouco modificados. O estancieiro percebe a falta do cavalo e ameaça o Negrinho se não encontrar o animal. O Negrinho sai à procura do cavalo e, ao não encontrá-lo, volta para a senzala, pega um coto de vela e um saco de fumo. Observe-se que esse último item não havia na primeira versão. Também surge a figura do “mateador”, homem de confiança do fazendeiro que chama o Negrinho para cobrar o animal perdido. Como ele dá uma resposta negativa, recebe a punição pelo açoite até a morte. Na versão anterior de Varela, o estancieiro ordena que o Negrinho fosse açoitado e jogado sobre um formigueiro. Na segunda versão, o “mateador” coloca o Negrinho sobre um formigueiro para esconder o seu crime. O final das duas narrativas apresenta, como ponto comum, um grupo de pessoas que presencia a ressurreição no Negrinho.

O pernambucano Sílvio Júlio⁹¹ permaneceu no Rio Grande do Sul entre 1916 e 1919, passando por São Borja, Itaqui, Uruguaiana, Santa Maria e finalmente Porto Alegre,

⁹¹ Sílvio Julio de Albuquerque Lima (1895 - 1984), um dos primeiros acadêmicos brasileiros a se dedicar, sistematicamente, a estudos sobre a América Hispânica. Esse intelectual atuou como historiador, professor, ensaísta, jornalista, filólogo, poeta e contista, publicando, ao longo da sua vida, quase 40 livros sobre história, literatura e folclore na América Latina (DORELLA, 2006, p. 8).

trabalhando como advogado, jornalista e professor. No período em que esteve no estado, o pesquisador se dedicou ao estudo da “psicologia do povo, sua poesia, seus costumes, sua história” (JÚLIO, 1953, p. 26). O autor de *Estudos gauchescos de literatura e folclore* faz uma breve descrição, em tom poético, da campanha gaúcha como sendo um “oceano que se petrificasse”, e as linhas curvas das coxilhas representando uma forma “muito feminina”, para logo dizer que, à noite, a lenda do *Negrinho do pastoreio*, que ele ouviu na fronteira, “transborda dolorosa poesia” (JÚLIO, 1953, p. 27). Sílvio Júlio levanta a questão sobre a procedência da lenda, se seria gaúcha ou americana. Ele também compara a lenda a São Campeiro, Santo Antônio e a São Longuinho, afirmando que há registros da lenda do Negrinho na Argentina. Observemos a versão de Sílvio Júlio:

Havia antes da abolição da escravatura, perverso estancieiro, que matava a pau e a relho seus servidores. Um monstro. Quem o desagradava não vivia mais, ou perdia tudo.

Entre os infelizes que o miserável possuía, estava um pretinho ainda criança, encarregado de cuidar a manada de éguas.

Medroso, o menino não perdia de vista as gueixas ariscas. Acompanhava-as, olho alerta, para que não se extrviassem.

Um dia, ao crepúsculo, regressou o negrinho do pastoreio à casa, muito aborrecido e tímido.

— Que tens, tição do inferno? – zurrou o fazendeiro.

— É que, patrão, desapareceram dois animais.

Foi o bastante. Sob chuva de chicotadas, e nome feios, e pontapés, o guri saiu em busca dos bichos desviados.

A noite era azeviche. A mudez das coisas apavorava. Não se viu vulto. Não se ouvia voz.

O negrinho do pastoreio, com um coto de vela arranjado no galpão, muito passo, tremendo e chorando, caminhava. O medo acelerava o bater de seu peito e lhe dificultava a respiração. Parecia o diabo aquela silhueta de piche, solta no pampa enorme, mal iluminada pelo clarão da velinha que lhe ia às mãos.

Andou. Andou. Andou. Estafado, deitou-se. Dormiu insensivelmente. Veio a madrugada. O sol dourou a planície. As labutas do dia começaram. O pobre acordou-se, de repente, quando perto de si escutou indescritível, assustadora voz:

— Então, moleque?

Era o cruel senhor, iroso e alcoolizado.

— Eu não achei as gueixas, não, patrão! – disse, trêmulo, o negrinho do pastoreio.

O castigo foi medonho. Aquela montanha de maldade vendo próximo um formigueiro grande, ordenou que enterrassem o preto, só lhe deixando ao ar a cabeça.

Cavou-se o buraco, onde as formigas corriam, adoidadas, e cumpriu-se a vontade do bandido.

À noite, esquecido, morreu de dores o menino. Não lhe foi possível suportar tantas ferroadas, a fome e a sede.

Hoje e sempre, passeia pela campanha a alma do mártir.

Ela é boa e protetora. Deus recolheu e abençoou.

Por isso, o gaúcho que perde um objeto oferece ao negrinho do pastoreio um toco de vela, e a pequena vítima do estancieiro logo lhe restitui a prenda sumida (JÚLIO, 1953, p. 27-29).

Na versão de Silvio Júlio mudam os motivos e a ordem em que ocorrem: o Negrinho percebe a falta de duas éguas no campo e vai avisar o estancieiro. Depois de apanhar, o Negrinho recebe a ordem para sair em busca dos animais. Como já era noite, leva um coto de vela. Nessa versão há outras alterações: o Negrinho adormece no campo, mas acorda com o estancieiro aos berros, muito enfurecido, ordena que ele seja enterrado vivo em um formigueiro, deixando apenas a cabeça de fora. Não há a ressurreição do Negrinho e a sua santificação se justifica por sua alma ter sido recolhida e abençoada por Deus.

5.4 A VERSÃO DE SIMÕES LOPES NETO

Durante os primeiros anos do século XX surge um movimento cívico de atuação bastante forte no Brasil promovido por intelectuais e escritores. No Rio Grande do Sul, Simões Lopes Neto fazia palestras, enquanto Coelho Neto⁹² viajava pelo Brasil para fazer conferências e participar de atividades cívicas e culturais. O escritor maranhense esteve em Pelotas no dia 27 de dezembro de 1906 e hospedou-se no Hotel Aliança. Ainda no hotel, Coelho Neto leu o *Correio Mercantil* do dia anterior e encontra em suas páginas *O Negrinho do pastoreio*, com a dedicatória de Simões Lopes Neto. Alguns dias depois, Coelho Neto envia uma carta a Lopes Neto, agradecendo a homenagem e o incentivando a seguir na busca por outras narrativas que tivessem origem popular:

Pelotas, 1º de janeiro de 1907.

Meu caro patrício Sr. J. Simões Lopes Neto.

Venho agradecer-lhe a dedicatória da lenda “O Negrinho do pastoreio”, publicada no “Correio Mercantil” do 26 de dezembro. Já conversamos sobre a necessidade que, todos quantos nos interessamos pela tradição, temos de coligir as trovas e narrativas do velho tempo. Elas representam o sonho dos que passaram, são, a bem dizer, o rastro das almas. Entendem muitos escritores que devem corrigir a fabulação e a forma de tais relíquias, tirando-lhe o caráter ingênuo, o sabor suave que elas trazem da origem. O meu amigo não incorreu em tal culpa, procedeu como o file celta que, chamado para referir aos da sua clã as histórias de antanho, dizia-as repetindo, com respeitosa observância da tradição, tal como as ouvira dos maiores. E o que sobretudo encanta no lindo reconto que me ofereceu, no qual transparece bem a alma do povo pastoral, é a simplicidade. Lendo-a, tive a impressão de a estar ouvindo contada, em tom lento, por uma dessas velhinhas que são as

⁹² Henrique Maximiano Coelho Neto nasceu em Caxias, Maranhão, no dia 20 de fevereiro de 1864. Escreveu peças teatrais, mais de cem livros e cerca de 650 contos.

conservadoras de muito primor da poesia popular, tão rica em nossa pátria e tão estimada.

Reiterando os meus agradecimentos, peço-lhe que continue a respingar em tão rica seara, trazendo-nos outros presentes como o que me ofereceu com tanta generosidade. Muito seu agradecido, COELHO NETO.

Considera-se a versão da lenda publicada em jornal como a estreia literária de Lopes Neto e a sua primeira versão. Alguns anos mais tarde, em 1910, ela seria publicada na primeira edição de *Cancioneiro guasca*⁹³. Na visão de Carlos Francisco Sica Diniz, foi essa a versão literária que se incorporou ao folclore regional e “espalhou-se pelo Brasil, fixando-se para sempre no sentimento do povo com peculiar sopro de magia e poder evocativo” (DINIZ, 2003, 154). Incentivado por Coelho Neto, Lopes Neto publica também na *Gazeta Mercantil* de 6 de janeiro de 1909, a lenda Mboi-tatá⁹⁴. Como reconhecimento, o maranhense enviou outra carta a Lopes Neto:

Rio, 20-XI-09.

Meu caro Simões Lopes Neto.

Agradeço não me haveres esquecido com a tua amizade e com o teu talento. A lenda do “Boi-Tatá”, também conhecida dos nossos sertanejos, com variantes que muito a diferenciam da que escreveste, deve figurar no “folklore” gaúcho, onde já cintila, acesa por ti, a velinha do “Negrinho do pastoreio”. A cuja claridade puseste o meu nome. Prossegue, porque fazes trabalho de valor e muito me alegro por haver insistido com a tua modéstia para que continuasses a colher, aqui, ali, essas flores eternas da poesia do povo, fazendo com elas o ramo que será um encanto para todas as almas e glória para o teu nome. Abraço-te, teu COELHO NETO.

O Negrinho do pastoreio, de Lopes Neto, no entender de Flávio Loureiro Chaves, não se constitui em uma lenda, nem pode se dizer que seja uma nova versão, “pois os elementos originais adquirem um significado próprio, uma autonomia, que exclui a dependência das versões anteriores” (CHAVES, 1982, p. 173). Quanto à originalidade de Lopes Neto, Meyer afirma que o escritor pelotense introduziu na tradição da lenda algumas variantes que ele mesmo afirma não ter encontrado em outras versões: o menino cruel, filho do estancieiro, personagem chave na desgraça do Negrinho; o motivo de Nossa Senhora; e a carreira de cavalos em cancha reta. De acordo com Meyer, “a corrida não se limita a servir de simples

⁹³ A primeira edição de *Cancioneiro guasca* publica *O Negrinho do pastoreio*, *Boitátá* – a cobra de fogo – *O generoso*, *Outros mitos: O lobisomem, O Jurupari, O Caapora, O Saci-pererê, A Oiara*. Todas as edições seguintes excluíram as lendas para formarem o livro *Lendas do Sul*, e com o acréscimo de *A Salamanca do Jarau* (DINIZ, 2003, p. 178).

⁹⁴ Segundo o seu biógrafo, Carlos Francisco Sica Diniz, a fonte dessa informação é de Carlos Reverbel no livro *Um capitão da guarda nacional*, de 1981, p. 66. Segundo Diniz, não foi encontrado o jornal de 6 de janeiro de 1906 na coleção do *Correio Mercantil* (DINIZ, 2003, p. 168)

episódio, assumindo a importância de um clímax, dentro da linha da narrativa”, porém a própria “carreira perdida que vai provocar a desgraça do Negrinho” (MEYER, 1979, p. 112). Para analisar a narrativa de Lopes Neto, e por se tratar de um texto autoral, apresento uma síntese:

1. Era um estancieiro muito perverso, rico e muito avarento. Tinha um filho teimoso e um cavalo baio cabos-negros que era o seu parreheiro de confiança. O estancieiro era dono de escravo, pequeno e preto como carvão. Não tinha nome e todos o chamavam somente de Negrinho. Diziam que ele era afilhado da Nossa Senhora, que é a madrinha de quem não a tem.
2. O Negrinho cuidava o parreheiro baio e sofria maus tratos do filho do estancieiro.
3. O estancieiro apostou carreira com um seu vizinho. Este queria que o vencedor desse o dinheiro aos pobres; o estancieiro queria que o dono do cavalo vencedor ficasse com todo o dinheiro. A aposta foi de mil onças de ouro.
4. No dia da carreira havia muita gente, como em festa de santo grande. Muitos tinham dúvida em qual cavalo apostar, se no cavalo baio do estancieiro ou no mouro do vizinho.
5. Antes da carreira, o Negrinho pede ajuda a Nossa Senhora, sua madrinha.
6. Durante a carreira, os dois cavalos estavam emparelhados, mas a duas braças da raia, o baio estaca e empina, fez uma caravolta, e o mouro ganha corrida.
7. Os apostadores se dividem. Os partidários do estancieiro diziam que foi mau jogo. Uns coçam o punho da adaga, outros desapresilham a pistola, mais de um virou as esporas para o peito do pé. O juiz era um velho do tempo da guerra de Sepé Tiaraju, sentenciou que foi tudo na lei e que era parada morta. O estancieiro pagou as mil onças de ouro. O vizinho recebeu cumprindo o prometido ao dividir o dinheiro com os pobres.
8. O estancieiro ao chegar em casa, mandou amarrar o Negrinho e aplicar-lhe uma surra de relho. Após, o estancieiro ordena o Negrinho pastorear a tropilha de trinta tordilhos negros e mais o baio, por ter perdido a corrida.
9. Cansado de ficar dias ao sol, vento, chuva, e com fome, o Negrinho deitou-se encostado a um cupinzeiro. Era noite e as corujas assustavam o Negrinho, mas ele pensou em Nossa Senhora, sossegou e dormiu. Vieram graxains e cortaram a corda que prendia o cavalo baio e a tropilha foge com ele. O tropel acordou o Negrinho. Pela manhã, o filho do estancieiro, também perverso, conta tudo ao pai. O estancieiro manda outra vez amarrar o Negrinho e dar-lhe outra surra de relho.
10. À noite o estancieiro ordenou que o Negrinho fosse buscar o baio e a tropilha. O Negrinho pensou na sua madrinha Nossa Senhora e foi ao oratório da casa, tomou o coto de vela acesa em frente da imagem e saiu para o campo. Por onde o Negrinho passava, a vela ia pingando cera no chão. De cada pingo nascia uma nova luz, tantas que clareavam tudo. Foi assim que o Negrinho encontrou os cavalos e os levou para o local que o estancieiro havia mandado. Cansado, o Negrinho deita-se próximo ao cupinzeiro, adormece e sonha com a sua madrinha. Ao clarear o dia, o filho do estancieiro espanta os cavalos que se dispersam campo fora. O menino foi contar ao seu pai.
11. O estancieiro ordenou dar outra surra de relho no Negrinho. Este chama pela Virgem sua madrinha, suspira e morre. Para não fazer uma cova, o estancieiro mandou atirar o corpo do Negrinho na panela de um formigueiro.

12. Durante três noites o estancieiro sonha que tem mil filhos negrinhos, mil cavalos baios, mil vezes mil onças de ouro, e tudo cabia dentro de um formigueiro.

13. O estancieiro foi ao formigueiro para ver o que restava do corpo do escravo. Para seu espanto, vê o Negrinho de pé, com a pele lisa, perfeita, sacudindo de si as formigas que o cobriam. Ao seu lado estavam o cavalo baio, a tropilha dos trinta tordilhos e a Virgem, Nossa Senhora. O estancieiro cai de joelhos diante do escravo. O Negrinho, sarado e risonho, pulou no baio e tocou a tropilha a galope.

14. Passou a correr entre os vizinhos a história da morte do Negrinho, devorado na panela do formigueiro. Surgem notícias de que posteiros e andantes, que dormiam no campo, viam uma tropilha de tordilhos ser tocada por um Negrinho em um cavalo baio. A partir desse momento, muitas pessoas passaram a acender velas e a rezar o Pai-nosso pela alma do Negrinho, e a pedir por um objeto perdido (LOPES NETO, 1996, p.79-87).

O texto de Lopes Neto trouxe uma série de elementos que fazem parte das representações simbólicas do gaúcho. O estancieiro tinha um cavalo “baio parreheiro de sua confiança”, ou seja, era um cavalo de boa raça tratado para disputa de corridas. O cavalo é um símbolo de força e também está vinculado à representação simbólica do monarca das coxilhas, cantado pelos poetas regionalistas: altaneiro, garboso, justo e forte, qualidades representativas que não são encontradas no dono do cavalo baio.

A corrida de cavalos era uma das diversões do homem do campo e se constituía em um grande acontecimento que atraía pessoas de muitos lugares. Ao término da corrida, com a vitória do cavalo mouro, houve desentendimento entre as pessoas presentes. Alguns ameaçavam puxar da adaga ou o revólver, outros colocavam as esporas para o peito do pé. O confronto só não ocorreu pelo fato de o juiz ser um velho do tempo da guerra de Sepé Tiaraju. Essa passagem do texto mostra dois aspectos importantes na representação tanto da própria lenda quanto da representação simbólica do gaúcho. Primeiro, é a identificação do juiz como um velho que lutou na guerra de Sepé Tiaraju. A ênfase está na personagem mítica que também faz parte de uma representação simbólica, no caso Sepé, e não ao evento marcado pela Guerra Guaranítica. Também sobre esse ponto, há o estabelecimento de um tempo cronológico. De acordo com Chiappini, em nota de rodapé, se o juiz estivesse perto dos 70 anos, já que no conto é dito que se trata de um velho, “poderia ter uns 20 anos na época de Sepé Tiaraju – por volta de 1750; então estaríamos aí entre 1800 e 1810, em pleno alvorecer do século XIX” (CHIAPPINI, 1988, p. 257). Outros dois pontos importantes, que sempre estão vinculados à representação simbólica do gaúcho dizem respeito a sua disposição para o confronto e as armas, no caso o revólver, a adaga, e as esporas viradas para o peito do pé.

A narrativa de Lopes Neto, publicada em um jornal no ano de 1906, não seria, de fato, a primeira tentativa do escritor pelotense em dar *status* literário à lenda do Negrinho do pastoreio. Durante alguns anos, Lopes Neto teve como projeto a publicação de um livro ao qual foi dado o título de *Terra gaúcha*. Em conferência de julho de 1904, o autor propõe criar um livro que pudesse agradar, mas que também proporcionasse às crianças um forte sentimento de civismo, acima de tudo, fosse um livro que ressaltasse a terra, o povo e a pátria (DINIZ, 2003, p. 123). Surgiram dois livros com esse mesmo nome e um deles foi publicado em 1955, trazendo a introdução de Manoelito de Ornellas. O conteúdo tratava especificamente da história do Rio Grande do Sul. O outro livro surgiu a partir de um material doado pela viúva de Lopes Neto ao magistrado, professor e escritor Mozart Victor Russomano. Com a morte de Russomano em 2010, uma de suas filhas repassou todo o material para Fausto José Leitão Dominguez⁹⁵. Entre o material estavam dois cadernos manuscritos com o título geral de *Terra gaúcha*. Há um com o subtítulo *As férias, na estância* e outro intitulado *O estudo, no colégio* (LOPES NETO, 2013, p. 208-210).

Esse material foi publicado em 2013 e recebeu o título de *Terra gaúcha: histórias de infância*, com a organização do professor e escritor, Luís Augusto Fischer. Na primeira parte, as férias acontecem na estância Tupanci, de propriedade do pai do menino chamado Maio, o narrador. Na estância trabalham o capataz Juca Polvadeira, a cozinheira Ricarda, o menino Tinuca e Siá Mariana que conta “lindas histórias”. Uma das histórias que ela conta é *O Negrinho do pastoreio*. O começo assemelha-se à versão publicada em livro, porém há algumas modificações e inversões. Da mesma forma, por ser um texto autoral, segue uma síntese:

1. Era um estancieiro muito perverso, rico e muito avarento. Tinha um filho teimoso, “manhoso como um zorrilho, mau como um maranduvá”, e um cavalo baio cabos-negros, chamado de Sete Léguas, e que era o seu parceiro de confiança.
2. O estancieiro apostou carreira com um seu vizinho. Esse queria que o vencedor desse o dinheiro aos pobres; o estancieiro queria que o dono do cavalo vencedor ficasse com todo o dinheiro. A aposta foi de mil onças de ouro.
3. No dia da carreira havia muita gente, como em festa de santo grande. Muitos tinham dúvida em qual cavalo apostar, se no cavalo baio do estancieiro ou no mouro do vizinho.
4. Quem montava o baio era um negrinho que não tinha nome e todos o chamavam de Negrinho. Era escravo do estancieiro.

⁹⁵ Sócio e conselheiro do Instituto João Simões Lopes Neto, sócio do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul e do de Pelotas. (LOPES NETO, 2013, p. 205).

5. Antes da largada os dois cavalos se farejaram e relincharam um para o outro. Parecia que estavam conversando e se combinando.
Antes da carreira, o Negrinho pede ajuda a Nossa Senhora, sua madrinha.
6. Durante a carreira, os dois cavalos estavam emparelhados, mas a duas braças da raia, o baio estaca e empina, fez uma caravolta, e o mouro ganha corrida.
7. Os apostadores se dividem. Quem era do lado do estancieiro dizia que foi mau jogo. Uns coçam o punho da adaga, outros desapresilham a pistola, mais de um virou as esporas para o peito do pé. O juiz era um velho do tempo da guerra de Sepé-Tiaraju, e sentenciou que foi tudo na lei e que era parada morta. O estancieiro pagou as mil onças de ouro. O vizinho recebeu e fez conforme o prometido dividindo o dinheiro com os pobres.
8. O estancieiro diz ao Negrinho que, por ter perdido a corrida irá pastorear o cavalo baio por trinta dias sem sair do campo.
9. De tanto chorar, as lágrimas do Negrinho formam um manancial.
10. Cansado de chorar, à noite o Negrinho amarra o baio, se deita e dorme. Vieram graxains e cortaram a corda que prendia o baio, e esse fuge campo afora.
11. Pela manhã, o Negrinho procura pelo baio e não o encontrando, vai contar ao estancieiro.
12. O estancieiro manda dar uma surra no Negrinho, e disse que se o baio não aparecer até o dia seguinte, o Negrinho será açoitado até a morte (LOPES NETO, 2013, p. 92-95).

A narrativa se interrompe quase na metade em relação ao texto conhecido de Lopes Neto. Basicamente, permanecem os mesmos elementos, no entanto, algumas alterações merecem ser consideradas. A descrição do estancieiro é a mesma nas duas versões. Os caracteres do filho, por sua vez, são mais detalhados na versão de *Terra gaúcha* do que a versão definitiva. Outros aspectos, em relação à versão final, foram mantidos: a descrição da carreira em que comparecem muitas pessoas vindas de longe; o desentendimento entre os partidários do estancieiro e do vizinho; e a decisão do velho que combateu na guerra de Sepé Tiaraju.

Observe-se que essa versão foi pensada e planejada por Lopes Neto para fazer parte de um livro escolar, constituindo-se em material pedagógico para transmitir tudo o que dissesse respeito aos costumes e tradições regionais. Também podemos constatar que a maneira de transmissão das tradições e das lendas acontece através de uma legítima representante do povo, a agregada Siá Mariana, uma velhinha que ainda “tira leite das suas três ou quatro vacas, faz manteiga e queijo e cria as suas ninhadas de pintos metendo uns pregos enferrujados no fundo dos gongás” e também fazia as suas rendas “conversando e rindo com boca sem dentes” (LOPES NETO, 2013, p. 40-41). Dessa idosa saíam as histórias que Maio e suas irmãs gostavam: uma pessoa sem a erudição dos livros, mas que trazia o conhecimento das histórias do passado.

5.5 A RECRIAÇÃO FOLCLÓRICA DE BARBOSA LESSA

No livro *Estórias e lendas do Rio Grande do Sul*, Barbosa Lessa traz a mesma narrativa de Lopes Neto, sem fazer qualquer tipo de alteração ou acréscimo. Porém, em outro livro, *Histórias do sul: o Negrinho do pastoreio* (1980), ele apresenta um conto que está inserido em um breve tratado histórico.

O autor busca relacionar fatos históricos à lenda, iniciando com a chegada dos colonos açorianos, descrevendo o trabalho de cultivo, as caçadas e como trocaram a atividade agrícola pela do pastoreio. Há um capítulo que relata a chegada dos escravos ao Rio Grande do Sul, como eram tratados, tanto os adultos, como filhos pequenos e os idosos. O texto informa a localidade de Rincão das Velhinhas, na qual viviam as escravas muito velhas que não serviam para o trabalho. Essas “sábias velhinhas afirmavam que os negrinhos sem nome ficavam sendo afilhados diretos de Nossa Senhora – madrinha dos que não têm madrinha” (LESSA, 1980, p. 5). Percebe-se nessa passagem a intenção do autor em manter uma intertextualidade com o texto de Lopes Neto.

A narrativa delimita o ano de 1809. O lugar, a senzala do Passo dos Negros, na estância de Gonçalves Chaves⁹⁶. O estancieiro leva o Negrinho para sua casa para ser usado em todo tipo de trabalho, seja para atender pedidos, chamar outras pessoas, “indo da cozinha para o terreiro, sem nunca poder descansar” (LESSA, 1980, p. 6). Gonçalves Chaves recebe a visita de Saint-Hilaire, em 7 de setembro de 1820, e “entre uma prosa e outra, ficava observando o negrinho” (LESSA, 1980, p. 7). A seguir, a narrativa se apropria da passagem bastante conhecida do livro do naturalista francês:

Há sempre na sala um pequeno negro de 10 a 12 anos, cuja função é ir chamar os outros escravos, servir água e prestar pequenos serviços caseiros. Não conheço criatura mais infeliz que essa criança. Nunca se assenta, jamais sorri, em tempo algum brinca! Passa a vida tristemente encostado à parede e é frequentemente maltratado pelos filhos do dono (SAINT-HILAIRE, 1974, p. 73).

Observe-se como Barbosa Lessa busca legitimar a lenda pela apropriação do texto de Saint-Hilaire, fato que também se constitui em uma tentativa de tornar o cronista em uma forma de testemunha de nascimento da própria lenda. O texto de Barbosa Lessa, no entanto,

⁹⁶ O texto não traz informações sobre esse personagem; porém, pela data que Barbosa Lessa apresenta, ou seja, 1809, possivelmente seja uma referência a Antônio José Gonçalves Chaves, nascido em 1781 na Comarca de Chaves (nome que incorporou ao chegar no país), chegou ao Brasil em 1805. Foi proprietário da Charqueada São João, cuja casa ficou conhecida na minissérie “A Casa das Sete Mulheres” na Rede Globo, em 2003.

introduz dois estancieiros que viviam separados pelo rio Camaquã. Um deles possuía um oratório para a Virgem Nossa Senhora Mãe de Deus, possuía muitos escravos, também cuidava de uma negrinha que diziam ser protegida da Virgem, por isso era chamada de Crioulinha da Capela. Os escravos eram tratados com severidade, mas eram bem vestidos, bem alimentados, tendo até mesmo descanso em dias santos.

Na margem oposta do rio, vivia outro estancieiro que não possuía oratório, era perverso e seu filho apresentava o mesmo caráter. O estancieiro perverso compra um cavalo baio e recebe de presente o Negrinho de Gonçalves Chaves. O Negrinho passa a pastorear a tropilha do estancieiro e a ser preparado por um castelhano na arte de correr a cavalo. O mesmo estancieiro desafia outros, mas somente aquele do outro lado do rio Camaquã aceita.

Quando, certo dia, o Negrinho foi nadar no rio Camaquã, encontra a Crioulinha da Capela e os dois se apaixonam. Em um encontro às escondidas, o filho do estancieiro vê os dois juntos e conta ao pai, porém esse se contém por se aproximar a corrida. No dia da corrida, com a presença de muitas pessoas, o Negrinho se aproxima do partidor, e a Crioulinha vem correndo para lhe dar uma flor. Os eventos seguintes recebem os mesmos elementos narrativos de Lopes Neto: o resultado final, a confusão, a surra no Negrinho, e o pastoreio da tropilha. À noite, o filho do estancieiro espanta a tropilha e faz com que o Negrinho seja mais uma vez punido, recebendo a ordem de procurar a tropilha. Enquanto isso, a Crioulinha tem um pressentimento, vai ao oratório de Nossa senhora, reza com muita fé, pega uma vela acesa e vai ao encontro do Negrinho, atravessando o rio com um bote. Graças a essa ajuda, o Negrinho encontra a tropilha. Quatro dias depois, o filho do estancieiro, aproveitando que o Negrinho está dormindo, mais uma vez espanta a tropilha. Assim, o escravo é surrado até a morte e seu corpo jogado sobre um formigueiro. Alguns dias mais tarde, o estancieiro vai verificar como ficou o corpo do Negrinho, mas, ao contrário do que esperava, o encontra vivo, sem marcas e com a tropilha ao seu lado.

Ao final, o texto explica a função do Negrinho como “achador de coisas perdidas” e da “confusão entre o Negrinho – que se contenta com o toco de vela – e um outro personagem brasileiro, também retinto, mas de uma perna só, o Saci” (LESSA, 1980, p. 11). O autor apresenta também uma prece que deve ser rezada durante três dias, após ter sido alcançada uma graça. Observe-se a prece:

Meu bom, Negrinho do Pastoreio. Assim como você sofreu e foi castigado por maus tratos de um homem mau, eu venho sendo castigado pela minha aflição (dizer qual é o problema). Por isso, eu prometo a você um bom pedaço de fumo e, durante um mês, todas as segundas-feiras, lhe acendo uma

vela. E como o seu coração bom não pode ver nada mal feito, prometo dar o que eu puder dar em roupas, calçados e comida a quem em minha porta bater, e levarei até quem eu puder a minha compreensão e ajuda.

Negrinho do Pastoreio, você é meu santo de devoção. Me ajuda nesta minha aflição e eu, como sempre, serei seu devoto, como já sou pela fé que em você sempre depus e pelas graças que você sempre me concedeu.

Ó, meu beato Negrinho do Pastoreio, Santo das causas perdidas, ajudai-me (LESSA, 1980, p. 12).

Pode-se perceber uma mudança na representação da lenda. Inicialmente era vista como parte integrante e representativa do folclore e da cultura sul-rio-grandense nos idos do século XIX. Já no século seguinte, passou a ser interpretada como uma forma de representação do período histórico da escravatura e a crueldade dos tratos aos escravos. Paralelamente a esse processo, a lenda vai recebendo uma representação religiosa. Barbosa Lessa também usou o tema da lenda para compor em 1957 uma toada que foi regravada por vários artistas e grupos musicais:

Negrinho do Pastoreio,
Acendo esta vela pra ti
E peço que me devolvas
A querência que perdi.
Negrinho do pastoreio,
Traze a mim o meu rincão.
Eu te acendo esta velinha,
Nela esta meu coração.

Quero ver meu lindo pago
Coloreado de pitanga.
Quero ver a gauchinha
A brincar n'água da sanga.

Quero trotar pelas coxilhas,
Respirando a liberdade,
Que eu perdi naquele dia.
Que me embreitei na cidade.

Negrinho do pastoreio,
Acendo esta vela pra ti
E peço que me devolvas
A querência que perdi.
Negrinho do pastoreio,
Traze a mim o meu rincão.
A velinha está queimando,
E aquecendo a tradição.

A letra da toada de Barbosa Lessa, em tom saudosista, representa um pedido ao Negrinho para ele traga de volta a querência e a liberdade de cavalgar pelos campos abertos.

O campo, de acordo com a letra da canção, traz o significado de um lugar de fartura, dos divertimentos com o banho de sanga, mas, acima de tudo representa o espaço de uma liberdade perdida depois que houve a mudança do campo para a cidade, um espaço delimitado pelos prédios e pelas ruas. Por fim, o compositor mostra a sua preocupação em manter a lenda circulando, se mantendo viva, pois, como diz a letra, enquanto a “velinha estiver queimando” a tradição estará viva.

5.6 O NEGRINHO DO PASTOREIO EM ERICO VERISSIMO

Em *O Retrato*, Erico retoma os temas do folclore do Rio Grande do Sul. No capítulo *Uma vela para o Negrinho* o tempo da narrativa está situado por volta de 1945 e traz os filhos de Rodrigo Cambará envolvidos na política do momento. Um dos filhos, Floriano Cambará, visita o cemitério de Santa Fé, vê a tumba de Antônia Weber, mas não conhece a história que envolve esse nome.

Floriano encontra Pepe, um espanhol que pintou o retrato de Rodrigo. Os dois bebem no bar e Pepe diz que Floriano o traiu e traiu o Retrato. Diz Pepe que o Cambará apenas se parece externamente com o antepassado, mas “falta o fogo que o velho tem no olhar” que “as generaciones novas não têm fibra”, pois são “feitos de matéria plástica e têm coca-cola nas veias”. Finalmente, o castelhano afirma que lembrar-se muito bem de quando estava pintando o retrato do pai de Floriano: “era um príncipe, um triunfador, o favorito dos deuses” (VERISSIMO, 1963, p. 600).

Depois de conversar com Pepe, Floriano senta-se num banco de praça e fica observando o sobrado. Percebe que desde sua volta a Santa Fé havia uma atmosfera “feita de temores e ressentimentos mal disfarçados, de antagonismos que a qualquer minuto podiam explodir em conflitos” (VERISSIMO, 1963, p. 601). As dificuldades eram maiores devido à crise no governo de Getúlio Vargas, tendo afetado, profundamente, o seio da família Cambará. Para agravar os problemas, um dos irmãos de Floriano, Eduardo, militava pela causa de Prestes e pelo Partido Comunista. Eduardo acusa Floriano de pequeno burguês, um mal do qual ele mesmo havia se libertado. Floriano faz uma comparação entre ele e seus irmãos, constatando a grande diferença entre eles. Após um comício de Eduardo, na praça em frente ao sobrado, os dois irmãos discutem. Rodrigo quer falar com Eduardo e pede para

Maria Valéria Terra⁹⁷ chamá-lo. Quando ele sobe, Valéria traz na mão um castiçal e fala para Floriano:

— Vamos lá no quintal.

— Fazer o que, Dinda?

Ela não respondeu. Tocou do braço do afilhado e, lado a lado atravessaram a sala de jantar e a cozinha. Quando desciam vagarosamente a escada dos fundos, Floriano perguntou:

— O sereno não vai lhe fazer mal?

Maria Valéria continuou silenciosa. A chama da vela alumia-lhe o rosto severo e descarnado, de olhos cegados pela catarata. O luar prateava as copas do arvoredo. Da Estrela d’Alva vinha um cheiro de pão quente.

Fizeram alto perto do marmeleiro-da-Índia. Maria Valéria tirou o toco de vela do castiçal, inclinou-se e cravou no chão.

— Pra que é isso? – perguntou Floriano.

— Uma promessa pro Negrinho do Pastoreio.

A velha endireitou o corpo e fez com a cabeça um sinal na direção do sobrado.

— É pr’aquela gente achar o que perdeu.

Ao ver a sua família se desintegrando, mesmo em uma época pós-bomba atômica, em que a modernidade tomava rumos de célere desenvolvimento tecnológico, Valéria, uma filha do século XIX, quando surgiram as primeiras referências da lenda, busca na própria lenda ajuda para a sua causa.

5.7 OUTRAS VERSÕES DA LENDA

Paulo Werneck⁹⁸ adaptou *O Negrinho do pastoreio*, em 1941. A introdução de Augusto Meyer repete as mesmas afirmações em seu livro *Prosa dos pagos*: a lenda é genuinamente gaúcha, formou-se no tempo da escravidão, reflete o meio pastoril e há forte religiosidade. Meyer alerta que o autor da nova adaptação buscou a sua “interpretação pessoal quanto a texto e ilustrações, concebidos pelo artista como simples meio de sugestão, embora partindo de um estudo consciencioso dos elementos documentais e pitorescos” (WERNECK, 1941, p. 3-5). O texto consiste em uma síntese da narrativa de Lopes Neto.

O baiano Wilson Rodrigues⁹⁹ fez a sua versão da lenda em 1945. Na folha de rosto do seu livro *Negrinho do pastoreio* há a informação de que a versão poética foi “extraída do

⁹⁷ Na trilogia, nasceu em 1860, e em 1945 ainda era viva e ajudou a criar os filhos de Rodrigo Terra Cambará, ou seja de Floriano, Eduardo, Alice, Marcos, João Quadros e Sílvia.

⁹⁸ Paulo Werneck nasceu no Rio de Janeiro, em 29 de julho de 1907. Faleceu na mesma cidade em que nasceu em 22 de dezembro de 1987.

⁹⁹ Wilson Woodrow Rodrigues (São Salvador, Bahia, 6 de julho de 1916), conhecido por Wilson W. Rodrigues, foi um poeta, jornalista, folclorista, escritor, professor e técnico de educação.

texto recolhido por J. Simões Lopes Neto”. O texto composto em forma de versos inicia ao estilo de um conto de fadas: “Não era uma vez um príncipe, e nem era uma vez uma princesa; era uma vez um negrinho, tão magrinho, tão magrinho, da cor da negra tristeza” (RODRIGUES, 1945, p. 11).

O paraibano Paulo Nunes Baptista¹⁰⁰ criou a sua versão no formato de cordel. A descrição do estancieiro era de “gordo como um porco, sisudo como um leão”; por ser avarento, era chamado de Senhor Não-não pelo povo, e nas suas terras viviam “alguns bandidos sem lei, para quem suas palavras, eram as ordens de um rei, praticando covardia” (BAPTISTA, 1950, p. 4-5). Para punir o Negrinho, depois de ter perdido a corrida cavalos, o estancieiro “chamou um perverso cangaceiro” (BAPTISTA, 1950, p. 10). Apesar de o autor dizer que se trata de um cangaceiro, há uma ilustração na página 11 que mostra tanto o estancieiro quanto o “cangaceiro” usando bombachas, que é um tipo de calça que está identificada com os trajes regionais típicos do Rio Grande do Sul. À noite, depois de mandar jogar o Negrinho sobre o formigueiro, o estancieiro “sonhou que ele era o diabo, que tinha dois chifres grandes, pés de bode e enorme rabo” e também “mil filhos, todos de rabo e chifrudos, tinha mil cavalos baios, aleijados, barrigudos” (BAPTISTA, 1950, p. 17). A história termina como sendo um exemplo ou uma lição “para quem vive no crime, no orgulho e na ambição, quem procura o bom caminho, é salvo como o Negrinho, tem de Deus a aprovação” (BAPTISTA, 1950, p. 20).

Mario Donato¹⁰¹ traz a sua versão bastante próxima do texto de Lopes Neto. A história, segundo é narrada, “aconteceu há muitos e muitos anos, no tempo dos escravos, lá nos pampas, terra dos cavaleiros e do gado bravo” (DONATO, 1950, p. 2) e sem trazer nenhuma mudança significativa.

Hermelindo Cavalheiro¹⁰² faz um alerta abaixo do título, antes de começar a sua versão: “Argumento de Simões Lopes Neto sob o mesmo título” (CAVALHEIRO, 1954, p. 3). O texto apresenta-se em versos e bastante semelhante ao cordel, porém, inicia no momento em que o Negrinho está pastoreando o cavalo baio, no alto da coxilha, o evento logo após a corrida de cavalos. A sequência segue a mesma narrativa de Lopes Neto.

¹⁰⁰ Paulo Nunes Batista nasceu em João Pessoa, Paraíba, no dia 02 de agosto de 1924, descende de cantadores e intelectuais do nordeste e fez curso primário em sua cidade natal. Formou-se em Direito, na Faculdade de Direito de Anápolis, em 1977. Seu primeiro folheto de cordel foi publicado no ano de 1949, em Anápolis, publicou mais de 160 folhetos de cordel e está presente em vários livros da melhor literatura brasileira.

¹⁰¹ Mário Donato nasceu em Campinas, SP, em 1915. Faleceu em 1992, em São Paulo.

¹⁰² Hermelindo Cavalheiro nasceu em Uruguaiana, em 2 de fevereiro de 1897. Faleceu em 19 de março de 1970. MOURA, Alberto. *Naqueles tempos*. Jornal eletrônico Momento de Uruguaiana, de 11 a 17 de março de 2011. p. 18.

Fernandes Barbosa apresenta a sua versão em forma de versos no livro *Súplica ao Negrinho do Pastoreio*, em 1957. Na introdução, Walter Spalding garantiu ser uma lenda “puramente gaúcha” e “a mais decantada de quantas existem pelo Brasil afora”. Spalding mencionou as versões de Cezimbra Jacques, Simões Lopes Neto, Roque Callage, Alfredo Varela, a versão romanceada de Apolinário Porto Alegre, e mais uma versão de Aluísio de Almeida, no sul de São Paulo, levada pelos tropeiros do século XIX (BARBOSA, 1957, p. 4). O poema de Fernandes Barbosa, segundo Spalding, surge como uma forma de homenagem e um elo que liga o passado ao presente através da poesia, se constituindo em um “monumento vivo à tradição” do Rio Grande do Sul (BARBOSA, 1957, p. 6). A obra apresenta-se dividida em duas partes. A primeira, com o título *A lenda*, inicia a partir do final da carreira dos dois cavalos. São versos setissílabos divididos em estrofes de seis versos que segue a sequência da narrativa de Lopes Neto, com algumas adaptações. No final, um soneto fala sobre as histórias que se contaram sobre a visão de um Negrinho montado em um cavalo baio e a frente de uma tropilha de cavalos mouros. A segunda parte, sob o título *A súplica*, na verdade se constitui num pedido ao Negrinho para unir o povo gaúcho numa só tradição. O poeta usa de tom saudosos para falar ao Negrinho de um tempo passado e esquecido, e que ele agora está preso e cercado. Por isso, ele pede ao Negrinho:

E pelo amado torrão,
 Que sempre teve um galpão
 E bom fogo acolhedor...
 E onde o asco fez fronteiras
 E a lança rasgou bandeiras
 De quem se alçou domador.

Traze-me, negrinho, a vela...
 Quero ir a uma capela
 E rogar que Deus nos mande
 NEGRINHO DO PASTOREIO
 Pra juntar num só rodeio
 Todo o povo do RIO GRANDE (p. 41)

A lenda do Negrinho do pastoreio ocorreu também em um texto dramático de autoria de Delmar Mancuso. No prefácio, Carlos Galvão Krebs, na época o diretor do Instituto de Folclore do estado do Rio Grande do Sul, assegura ser uma lenda legítima do estado, e justifica o seu argumento nos estudos de Augusto Meyer. Segundo Mancuso, a lenda se presta para “exemplo elucidativo daquilo que vivemos ensinando: o folclore constitui a infraestrutura da cultura erudita” (MANCUSO, 1971, p. 9). Ao final, depois da morte do Negrinho, o texto toma a estrutura da tragédia, com o surgimento de um corifeu e os coreutas.

Em outro livro, *Negrinho do pastoreio: mito e tradição* (1974), Mancuso apresenta várias referências à lenda em forma de poema. Um deles, *Negrinho do pastoreio* de Athos Damasceno Ferreira¹⁰³; *Lamento do pastoreio*, de Décio Frotta Escobar, de 1950; *Oração ao Negrinho do pastoreio*, de Augusto Meyer, em seu livro *Poesias* (1957); Aparício Silva Rillo com *Oração e contra-oração ao negro do pastoreio*, do seu livro *Cantigas do tempo velho* (1959), em que o poeta pede a interseção do Negrinho para trazer de volta o seu amor que foi embora com outro homem; *Fumo crioulo*, de Vargas Netto, onde o autor faz uma analogia entre o Negrinho da lenda e a forma como o fumo crioulo é conhecido popularmente na região pastoril do Rio Grande do Sul (MANCUSO, 1974, p. 22-28).

O escritor gaúcho, de Santana do Livramento, Carlos Urbim, fez a sua versão da lenda baseada no texto original de Lopes Neto, mas aproveita a história como pano de fundo para falar de outras lendas, como a da erva-mate, do umbu e de Sepé Tiarajú (URBIM, 2008)¹⁰⁴.

5.7.1 O conto de Darcy Azambuja

Darcy Azambuja traz duas versões da lenda do Negrinho. Uma delas está inserida no conto *Negrinho do pastoreio*, do livro *Coxilhas*. A história gira em torno de Vicentinho, um menino negro que ficara órfão de mãe. O menino fora levado para a estância onde seu pai servira de posteiro, antes de morrer na revolução. Sem ninguém de sua família, o menino sofre nas mãos dos filhos do estancieiro, e até mesmo dos negros que trabalham na estância. Vicentinho “era pobre de afeições; não tinha nada de seu” e não havia “uma criatura que lhe quisesse bem” (AZAMBUJA, 1956, p. 120). Sempre ficava num canto da cozinha, “um quilombo terrível, onde inúmeros perigos o ameaçavam, desde os beliscões das crioulas até os respingos de água quente, as brasas rolando pelo chão” (AZAMBUJA, 1956, p. 121-122). Certa noite, Vicentinho fica com febre, mal tocou na comida, foi se deitar, mas não consegue dormir direito. Acorda-se de madrugada e pega o que estava guardado debaixo do seu travesseiro: um naco de fumo que ele achara no galpão, um toco de vela e uma caixa de fósforos surrupiados da cozinha. Depois que ouvira contar a história do Negrinho do pastoreio e a lenda de seus milagres, Vicentinho decide fazer-lhe um pedido.

Mesmo sendo inverno, o frio intenso, com febre e com poucas forças, o menino sai para a rua e se dirige até uma mangueira. Ao chegar no local, ele acende a vela e faz o pedido:

¹⁰³ Athos Damasceno Ferreira nasceu em Porto Alegre em 3 de setembro de 1902 e faleceu na mesma cidade em 1975. Foi poeta, romancista, cronista, tradutor e crítico literário.

¹⁰⁴ Faço apenas a citação do livro, sem entrar na análise específica, portanto, não será colocada a numeração das páginas.

“Negrinho do pastoreio, acha o papai que se perdeu na revolução. Dou este biquinho de vela pra tua madrinha, Nossa Senhora, e este fumo pra ti pitares” (AZAMBUJA, 1956, p. 125). Entre a forte neblina e o frio, Vicentinho percebe que a luz da vela aumenta de brilho até subir num imenso clarão. Eis que surge no céu uma estrada por onde vem três cavaleiros, sendo “o da frente, num cavalo tordilho, era um negrinho bem pretinho, de grandes olhos alegres e dentes muito brancos” (AZAMBUJA, 1956, p. 126). Os dois cavaleiros ao seu lado eram o pai e a mãe de Vicentinho. O pai desce do cavalo e abraça o filho. Finalmente, o Negrinho do pastoreio cham os três para partirem “e todos galoparam, dentro da luz maravilhosa, naquela estrada tão linda, que ia muito longe, muito longe... até o céu” (AZAMBUJA, 1956, p. 126). O conto de Azambuja apresenta o motivo da lenda do Negrinho, também traz a questão das guerras e o aspecto histórico. Erico Verissimo tratara desse assunto em um artigo em *Rio Grande do Sul: terra e povo*, como uma forma de resposta a uma jovem escritora nordestina, com a qual o escritor mantinha correspondência, que dizia serem os gaúchos “acastelhanados”. Observe-se as palavras do escritor cruz-altense:

Fomos desde os tempos coloniais até o fim do século um território cronicamente conflagrado. Em setenta e sete anos tivemos doze conflitos armados, contadas as revoluções. Vivíamos permanentemente em pé de guerra. Nossas mulheres raramente despiam o luto (VERISSIMO et all, 1969, p. 3).

Azambuja faz uma análise em *Principais lendas folclóricas do Rio Grande do Sul*. Ele assegura, como outros autores, que a lenda nasceu da tragédia da estupidez e da crueldade da escravidão, mas que “se transforma e perpetua em uma credice ingênua e espiritual, de perdão, de esquecimento e de recompensa” (AZAMBUJA, 1958, p. 11). O autor apresenta uma versão livre de Lopes Neto em sua conferência. Ele segue a mesma estrutura, porém dando retoques na narrativa sem com isso prejudicar o texto original do escritor pelotense. Azambuja termina a sua narração dizendo: “essa é a lenda do Negrinho do pastoreio, tão viva na memória de todos os que nascemos na campanha rio-grandense” (AZAMBUJA, 1958, p. 13). Observa-se que Azambuja delimita a região da Campanha como sendo de ocorrência da lenda, e aos seus naturais como aqueles que a preservam na memória. Desta forma, o autor reforça a questão da identidade regional e o pertencimento da lenda.

5.8 OUTRAS MANIFESTAÇÕES ARTÍSTICAS: TEATRO, CINEMA E ARTES PLÁSTICAS

Em 1973, o folclorista Antônio Fagundes produziu e dirigiu o longa metragem *O Negrinho do Pastoreio* (HISTÓRIA do Cinema Brasileiro). O elenco foi formado, entre outros, por Grande Otelo, como Negrinho, e o próprio Antônio Fagundes. O enredo situa a época por volta do ano de 1827 na estância de um homem muito avarento e perverso. Todos os escravos tinham ódio dele, menos o Negrinho que era ingênuo e não percebia a maldade do homem. Certo dia, um domador de potros aparece na estância acompanhado de um negro livre que passa a despertar o sentimento de liberdade nos escravos do fazendeiro. Em determinado momento, o Negrinho perde dois potros no pastoreio, recebendo como castigo açoites que o levam à morte. Um bando formado por espanhóis ataca a fazenda e, aproveitando-se da situação, o domador de potros foge com a filha do fazendeiro. A trilha musical do filme foi, totalmente, composta por Barbosa Lessa, mas com a interpretação por vários cantores.

O grupo Luz e Cena possui a sua sede em Novo Hamburgo, Rio Grande do Sul, conta com mais de trinta e cinco anos de existência e vários prêmios em festivais de teatro. Ao ser feita a adaptação da lenda, o grupo optou por uma linguagem que tivesse ênfase na “musicalidade e na proximidade com o público, colocando em cena atores-contadores, que tocam, cantam e se revezam nos personagens, emoldurados por um cenário que reforça a ideia do teatro dentro do teatro” (LUZ E CENA). A direção do espetáculo optou também por usar poesias e comentários sobre a história para compor o espetáculo. Ao justificar a escolha dessa lenda, o grupo assegura estar “revisitando nossas memórias, nossos heróis e mártires, poderemos sonhar com uma sociedade menos preconceituosa, menos violenta e mais humana”.

A lenda do Negrinho do pastoreio inspirou outras formas de artísticas que não apenas a literária. Uma das mais conhecidas são os painéis de Aldo Locatelli que apresentam cenas da história escrita por Simões Lopes Neto e compõem Salão Negrinho do pastoreio no Palácio Piratini. Segundo Artur Ferreira Filho, citado por Luciana da Costa de Oliveira, Locatelli “deveria executar (...) vários murais de grande porte, sobre motivos ligados à história rio-grandense (...) a formação etno-historiográfica do povo rio-grandense e a mais bela das lendas gaúchas (...)” (FERREIRA FILHO, 1985, p. 25. apud DE OLIVEIRA, 2011, p. 77-78). Em 1952, o governo do estado encomenda a pintura da lenda em um de seus salões,

recomendando ao artista que se baseasse na obra de Simões Lopes Neto. O espaço escolhido foi o Grande Salão de Festas que fica no segundo andar por ser de grandes proporções. Naquele mesmo ano, Locatelli deu início à obra (OLIVEIRA, 2011, p. 178-179). Apesar de seguir a recomendação, Locatelli não seguiu a mesma sequência da história de Lopes Neto, ou seja, as telas não estão dispostas uma ao lado da outra seguindo uma linearidade. Oliveira explica:

Pelo contrário, elas ocupam espaços diversos do citado salão, onde as cenas de maior importância na narrativa simoniana têm, por certo, maior destaque. Tal é o caso, por exemplo, do mural que evidencia o início da lenda. Este, que faz a abertura da narrativa, situando o observador no espaço a ser descortinado a seguir, é elaborado, precisamente, sobre a porta principal de entrada do salão. Além deste, deve-se considerar, igualmente, a parte final da lenda. Carregada de simbolismos, tal cena é pintada na parte central do teto do salão e, ainda, em grandes proporções (OLIVEIRA, 2011, p. 178-179).

Outro artista plástico que criou diversas versões da lenda do Negrinho do pastoreio foi Vasco Prado. Entre essas versões estão cinco esculturas espalhadas pelo Rio Grande do Sul. Uma delas se encontra no município de São Francisco de Paula (ANEXO O), situada ao longo dos canteiros da avenida principal da cidade. Esse monumento representa atualmente um local de culto, de pagamento de promessas, onde são oferecidas velas, doces, balas e cigarros “pagos” pelos crentes ao negrinho. Na base do monumento há uma placa que diz: “O Clube Rodeio da Tradição fez erguer em bronze na Praça Dr. Ângelo Athanasio a imagem lendária do Negrinho do Pastoreio para que jamais se apague a chama do passado na nova e na futura geração do Rio Grande do Sul. Aratinga 18-11-56”.

A segunda escultura está no Parque Rui Ramos, Alegrete, RS (ANEXO P) e representa o Negrinho do Pastoreio, de braços erguidos sobre um cavalo estilizado. Foi dado o nome de “Negrinho triunfante” ao monumento. A terceira fica no prédio do Tudo Fácil, centro de Porto Alegre, e traz na obra a data de 1943 (ANEXO Q). A quarta, localizada no saguão do Conselho de Contabilidade do Rio Grande do Sul, em Porto Alegre, representa o Negrinho montado em um cavalo, erguendo um sol estilizado. A quinta escultura também mostra o Negrinho montado num cavalo e ficava na Rua Andrade Neves, até a década de 1980. Além dessas esculturas, Vasco Prado criou várias xilogravuras representando a lenda.

Foram encontrados seis CTGs que levam o nome “Negrinho do Pastoreio”: Caxias do Sul, São Francisco de Assis, Piratini, Santana do Livramento, São Leopoldo e Pelotas. Esse último fica no Colégio Municipal Pelotense e em seu site traz uma versão da lenda que constitui-se em uma síntese do conto de Simões Lopes Neto.

Observa-se, mais uma vez, que uma das lendas proclamadas como originárias e pertencentes ao folclore do Rio Grande do Sul esteve no centro de debates. Se no caso de Sepé Tiaraju os debates ficaram circunscritos apenas entre os intelectuais do Rio Grande do Sul, o Negrinho do Pastoreio ultrapassou as fronteiras do estado constituindo-se em elemento de uma disputa simbólica. No entanto, prevaleceu o esforço de intelectuais e escritores gaúchos para a circulação e afirmação da lenda como um elemento constituinte do folclore gaúcho.

CONCLUSÃO

O objetivo desta pesquisa constituiu-se em investigar a produção literária folclórica do Rio Grande do Sul através de suas lendas e assim identificar sua atualização e reelaboração como forma de construção e afirmação da identidade regional. Para encontrar as respostas buscou-se como fundamentação teórica os processos culturais inspirados nos modelos concebidos durante a formação das nações na Europa dos séculos XVIII e XIX. Através dos estudos da pesquisadora francesa Anne-Marie Thiesse, constatamos ocorrências semelhantes entre o Antigo Continente e o Rio Grande do Sul.

As buscas pelas origens dos povos europeus iniciaram a partir do surgimento e do sucesso causado pelas canções de Fingal. Pesquisadores saíram à procura de tudo o que remetesse ao passado histórico e pudesse constituir-se em relíquia cultural. O passado histórico recuou para a Idade Média e o camponês foi escolhido como a fonte das relíquias a serem preservadas.

No Rio Grande do Sul, com o advento do Romantismo retardatário e o objetivo de ser criada uma identidade literária que identificasse a região, percebe-se o empenho dos primeiros escritores de periódicos, jornais e revistas da antiga província, principalmente, do Partenon Literário. Tanto em forma de poemas quanto de narrativas surgiram as primeiras representações do gaúcho. Os temas giravam em torno do homem livre pelos campos, as lutas e os conflitos contra os espanhóis, a Revolução Farroupilha de forma a exaltar o centauro das pampas, o monarca das coxilhas, a bravura, o manejo com as armas. As lendas não se constituíram em intenso material de pesquisa, o que pode ser conferido pelas publicações da *Revista Mensal do Partenon*.

Nesse aspecto, a mudança ocorreu com Cezimbra Jacques, que se empenhou em preservar as tradições, os costumes e tudo o que estivesse relacionado ao passado do Rio Grande do Sul. Enquanto o projeto dos escritores do Partenon era literário, o de Cezimbra era cultural. O santa-mariense recolheu muitas lendas indígenas e, desta forma, trouxe um passado anterior à vinda dos colonizadores portugueses, com a provável finalidade de proclamar uma antiguidade história e mística ao Rio Grande do Sul. Ao trazer o elemento indígena, especificamente, o charrua e o minuano, Cezimbra contribuiu para a incorporação do indígena da região da Campanha às representações simbólicas do gaúcho. Se na Europa, o camponês tornou-se a fonte pura de todas as relíquias, o índio do pampa foi o seu equivalente.

Simões Lopes Neto, por sua vez, garantiu *status* literário às lendas e trouxe outros elementos para a representação do gaúcho: além do indígena e do português, também o

espanhol e os elementos ibérico-árabes. Especificamente, na abertura do texto de Sepé Tiaraju, Simões refere-se à existência de povoações espanholas antes das portuguesas, configurando uma tentativa de dar pertencimento de Sepé à história do Rio Grande do Sul e de apropriar-se de suas representações para incorporar ao projeto identitário regional. Mesmo com as divergências e debates sobre o pertencimento de Sepé ao Rio Grande do Sul, suas representações se mantiveram a partir do texto de Simões e, mais tarde, com outras produções literárias e monumentos.

Constatou-se que as lendas de Sepé Tiaraju e o Negrinho do Pastoreio motivaram espaços para o culto da tradição. O caso de Sepé constitui-se bastante emblemático, não apenas no que diz respeito à representação simbólica do mito, mas também às mudanças de significado. O município de Caibaté constitui-se em exemplo significativo, pois junto ao monumento aos padres mártires está colocado outro monumento em homenagem a Sepé, buscando relacionar o mito ao religioso através do martírio. Os municípios de São Gabriel e Caçapava do Sul foram o foco de mudança de significado quando aconteceram eventos ligados aos movimentos sociais, remetendo o significado do mito de Sepé ao índio que morreu lutando pela sua terra e apropriando-se do grito atribuído ao cacique indígena: “Essa terra tem dono”.

Observa-se também que o Negrinho do Pastoreio possui muitos monumentos, como é o caso, especificamente, de São Francisco de Paula. O local recebe oferendas de velas e pedidos ao Negrinho, em uma demonstração de culto religioso. Das lendas analisadas foi a que mais apresentou representações artísticas. Assim, encontramos as obras de Aldo Locatelli e de Vasco Prado.

Constatou-se que as lendas analisadas serviram ao projeto de construção da identidade do Rio Grande do Sul ao mesmo tempo em que estiveram no centro de discussões e debates. Com relação à Salamanca do Jarau, Darcy Azambuja deixa claro que se constitui em uma criação literária e não popular. Da mesma forma, percebe-se que a criação de Simões representa uma afirmação do escritor para a influência platina e ibérica na formação da identidade cultural sul-rio-grandense. Sob esse ponto de vista, a influência de Daniel Granada, como fonte de inspiração para a obra de Simões, foi determinante.

Daniel Granada e Juan Ambrosetti foram pesquisadores dedicados ao folclore platino. No entanto, o trabalho de Granada trouxe contribuições importantes que podem abrir campo para estudos relacionados ao folclore brasileiro. Em seu livro *Reseña histórico descriptiva de antiguas y modernas supersticiones del Rio de la Plata*, Granada tem uma visão bastante crítica sobre a literatura, o folclore e a ciência de sua época. Percebe-se pelo texto de Granada

que o autor possuía vasta erudição. Suas análises, em muitas passagens, remontavam às mitologias de outros povos, principalmente, o grego. Esse *corpus* constitui-se, no meu entender, em excelente fonte de pesquisa para estudos mais aprofundados, tanto para artigos acadêmicos, dissertações de mestrado e teses de doutorado voltadas ao folclore, à Literatura e Antropologia.

Uma última análise deve ser feita com relação ao cruzamento dos discursos, a intertextualidade dos textos dos diversos autores e artistas que apresentaram as suas versões das lendas. Inicialmente, os textos relacionados a Sepé Tiaraju trouxeram variações de forma e de significado consideráveis. Partimos de três enfoques: o primeiro diz respeito às representações de Sepé; o segundo, ao lunar da testa e por último, a morte. Em todos os textos são encontradas as representações de Sepé como um bravo guerreiro. Barbosa Lessa, Roque Callage e Cheuiche, trataram das representações de Sepé como a origem do tipo identificado com o gaúcho do pampa, e depois se estenderam a todos os nativos do estado. Em Erico Verissimo, não há uma exaltação ao personagem, porém encontramos a referência ao líder guarani sob a ótica de uma criança, através da qual o mito vai sendo construído até constituir-se como tal após a sua morte e na representação com o Cruzeiro do Sul. Outros autores, como Clemenciano Barnasque, Walter Spalding e Dante de Laytano referem-se a Sepé a partir de outra lenda, a do rio das Lágrimas. Todos os autores, com exceção de Basílio da Gama, fazem referência ao lunar na testa citado, inicialmente, por Simões. Mesmo aqueles que não estavam envolvidos em qualquer projeto de criação de uma identidade regional fizeram a referência ao lunar, mantendo a fonte de Simões e lhe conferindo o reconhecimento e o pertencimento ao folclore brasileiro.

A Salamanca do Jarau de Simões Lopes Neto, é uma obra ficcional em que são encontradas lendas platinas, cuja fonte remete ao espanhol Daniel Granada. Outros escritores e artistas, no entanto, ao tratarem da lenda, fazem referência apenas ao episódio da teiniaguá. Erico Verissimo trata da lenda através do olhar do médico Winter que analisa a personagem Luzia, em *O continente*. Percebe-se que as representações da teiniaguá atribuídas a Luzia têm como origem o texto de Simões, estabelecendo, portanto, um diálogo entre ambos os textos. A obra de Simões serviu de fonte não apenas para a criação de uma identidade regional, mas também para a sistematização das lendas proposto por Laytano e, principalmente, Barbosa Lessa. Especificamente, pode ser constatada a forma como Lessa apropriou-se do texto de Simões para incluí-lo em uma obra que se apresentava como sendo uma amostra das lendas de um estado. Ao substituir o nome de Blau Nunes por “o gaúcho” no capítulo da descida à Salamanca, Lessa tem o propósito de remeter as representações do personagem ficcional de

Simões ao tipo regional representativo da Campanha gaúcha. Porém, no rodapé da última página da narrativa, Lessa coloca a referência ao texto de Simões, como se a adaptação de Lessa fosse, literalmente, o texto de Simões.

Por fim, a lenda do Negrinho do Pastoreio trouxe unanimidade entre os escritores gaúchos quanto a sua procedência e origem. Ao contrário das anteriores analisadas, constituiu-se em elemento de disputa simbólica pelo seu pertencimento ao estado. Mesmo que a primeira referência à lenda tenha ocorrido em meados do século XIX, foi a versão de Simões que ficou registrada na memória popular e serviu de fonte para outros escritores. Mais uma vez, o escritor pelotense valeu-se de uma lenda e atribuiu-lhe *status* literário. Pela sua versão, identificamos várias representações do gaúcho: a corrida de cavalos, o conflito entre os apostadores ao final da corrida, à referência a Sepé Tiaraju e ao tempo em que se iniciava a formação das estâncias, mas ainda era possível andar, livremente, pelos campos.

Portanto, as lendas do Rio Grande do Sul, analisadas neste estudo, contribuíram para o projeto de construção identitária do estado e foram representadas através de várias manifestações artísticas, tendo sido objeto de interpretações, versões e releituras ao longo do tempo, a partir das iniciativas pioneiras de Cezimbra Jacques. Isto demonstra sua vitalidade e o constante interesse que são capazes de despertar entre os criadores da cultura regional e o público, em particular o público jovem, através do qual se renovam os projetos de afirmação da identidade gaúcha.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Carina Santos de. **O debate historiográfico entre Moysés Vellinho e Manoelito**. Santa Cruz do Sul: Spartacus – Revista eletrônica dos discentes de História, UNISC, 2007. Disponível em http://www.unisc.br/site/spartacus/edicoes/012007/almeida_carina_santos.pdf. Acesso em 4 de dezembro de 2012.

ALVES, Márcia de Borba. **Tratado das gentes d'O Continente**: por uma definição da identidade gaúcha. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: UFRGS - Instituto de Letras, 2005.

AMBROSETTI, Juan B. **Supersticiones y leyendas**: región misionera, valles calchaquíes, las pampas. Buenos Aires: La Cultura Argentina, 1917.

ANTUNES, Cláudia Rejane Dornelles. **Geografia do mundo simoniano**. Porto Alegre: PUC, 2005. Tese de Doutorado.

ARENDDT, João Cláudio. **Histórias de um bruxo velho**: ensaios sobre Simões Lopes Neto. Caxias do Sul: Educs, 2004.

ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL. Sistema LEGIS - Texto da Norma. Lei Nº 7.439, de 8 de dezembro de 1980. Disponível em http://www.al.rs.gov.br/legis/M010/M0100099.ASP?Hid_Tipo=TEXTO&Hid_TodasNormas=25602&hTexto=&Hid_IDNorma=25602. Acesso em 21 de março de 2014.

ATENEO de Montevideo Fundadores. Daniel Granada. Disponível em <http://www.ateneodemontevideo.com/fundadores/danielgranada.htm>. Acesso em 2 de novembro de 2013.

AYALA, Walmir. **Chico Rei, Salamanca do Jarau**. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 1965.

AYALA, Marcos; AYALA, Maria Ignez Novais. **Cultura popular no Brasil**. São Paulo: Ática, 1995.

AZAMBUJA, Darcy. **Coxilhas**. Porto Alegre: Globo, 1956.

AZAMBUJA, Darcy. **Principais lendas folclóricas do Rio Grande do Sul**. Rio de Janeiro: Comissão Gaúcha de Folclore, 1958.

BAPTISTA, Paulo Nunes. **O negrinho do pastoreio**. São Paulo: Prelúdio, [1950?]. 32 p.

BAIOTO, Antônio Rafael. **O herói Sepé Tiaraju: da história à literatura**. In: *Sepé Tiaraju: muito além da lenda*. Porto Alegre: Comunicação Impressa, 2006.

BAKHTIN, Mikhail. **A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. SP, Hucitec e Brasília, Universidade de Brasília, 1987.

BARBOSA, Fernandes. **Súplica ao negrinho do pastoreio**. Santa Cruz do Sul: [s.n.], 1957.

BARNASQUE, Clemenciano. **No pago**. Porto Alegre: Globo, 1926.

BASTOS, Alcmeno. **Entre a bondade natural e o discurso ilustrado: o índio em O Uruguai, de Basílio da Gama**. Belo Horizonte. O eixo e a roda: v. 9/10, 2003/2004, p. 247-264. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/poslit>. Acesso em 21 de março de 2014.

BAUMGARTEN, Carlos Alexandre. **A crítica literária no Rio Grande do Sul: do Romantismo ao Modernismo**. Porto Alegre: IEL: EDIPUCRS, 1997.

BAVARESCO, Agemir. **História, resistência e projeto em Simões Lopes Neto**. Porto Alegre: WS Editor, 2001.

BERNARDI, Mansueto. **O primeiro caudilho rio-grandense: fisionomia do herói missionário Sepé Tiaraju**. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/Sulina, 1980.

BERTUSSI, Lisana. **O Negro Bonifácio: uma alegoria do universo campeiro**. Nonada, nº 19, 2012.

BETO SOUZA FILMES. Cinema. Cerro do Jarau (Longa-metragem). Disponível: <http://www.betosouzafilmes.com/portfolio/filmes/filme03.html#!prettyPhoto/14/>. Acesso em 19 de abril de 2014.

BILAC, Olavo. **Últimas conferências e discursos**. São Paulo: Francisco Alves, 1924.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2012.

BRUM, Ceres Karam. **Esta terra tem dono – Disputas sobre o passado missioneiro no Rio Grande do Sul**: a figura de Sepé Tiaraju. Cadernos IHU. Ano 4 – nº 46 – 2006. Disponível em <http://online.unisc.br/seer/index.php/redes/article/view/420/260>. Acesso em: 1º dezembro 2012.

_____. **“Esta terra tem dono”**: representações do passado missioneiro no Rio Grande do Sul. Santa Maria: Editora da UFSM, 2006.

BURKE, Peter. **Variedades de história cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

CALLAGE, Roque. **No fogão do gaúcho**. Porto Alegre: Globo, 1929.

CALLAGE, Roque. **Terra Natal**. Porto Alegre: Globo, 1920.

CALLAGE, Roque. **Rincão**: cenas da vida gaúcha. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1924.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. **Sepé Tiaraju**: o índio, o homem, o herói. Brasília: Edições Câmara, 2010.

CÂNDIDO, Antônio. **Formação da Literatura Brasileira**: momentos decisivos. 6ª ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980. 1º volume.

CÂNDIDO, Antônio. A dois séculos d'O Uruguai. In: **Vários escritos**. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades, 1977.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Antologia do folclore brasileiro**. São Paulo: Martins, 1971.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Anais do III Congresso Sul-rio-grandense de história e geografia**. Porto Alegre: Globo, 1940.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Literatura oral no Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1984.

CAVALHEIRO, Hermelindo. **O negrinho do pastoreio**: (lenda gaúcha). Porto Alegre: Globo, 1954. 25 p.

CÉSAR, Guilhermino. **A história da literatura do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Globo, 1971.

CERTEAU, Michel de. A beleza do morto. in: **A cultura no plural**. São Paulo: Papyrus, 2001, p. 55-86.

CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de. **O engenhoso fidalgo D. Quixote de la Mancha**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1997. volume 2.

CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

_____. “Cultura popular”: revisitando um conceito historiográfico. in: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, 1995, p. 179-192.

CHAVES, Flávio Loureiro. **Simões Lopes Neto**: regionalismo e literatura. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

CHEUCICHE, Alcy José de Vargas. Sepé Tiaraju – 250 anos depois. In: **Sepé Tiaraju – 250 anos depois**. Comitê do Ano de Sepé Tiaraju (org.). São Paulo: Expressão Popular, 2005. Disponível em www.mnrc.org.br/box_4/formacao-e-conjuntura/sepetiaraju.pdf/at.../file. Acesso em: 1º dezembro 2012.

CHEUCICHE, Alcy José de Vargas. **Sepé Tiaraju**: história das ruínas de São Miguel, romance ilustrado. Porto Alegre: IEL: BANRISUL, 1988.

CHEUCICHE, Alcy José de Vargas. **Sepé Tiaraju**: romance dos sete povos das Missões. Porto Alegre: Sulina, 1984.

CHIAPPINI, Lígia. **No entretanto dos tempos**: literatura e história em João Simões Lopes Neto. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

COSME, Luís. **Salamanca do Jarau**: bailado sobre a lenda missioneira segundo a estilização de Simões Lopes Neto. Porto Alegre: Movimento, 1976.

COUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. 2ª Ed. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

COUTINHO, Afrânio. **Introdução à literatura no Brasil**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

CUNHA, Euclides. **Os sertões**. São Paulo: Ática, 2009.

DACANAL, José Hildebrando. **O romance de 30**. Porto Alegre: Novo Século, 2001.

DARNTON, Robert. O significado da mamãe ganso. in: **O grande massacre dos gatos e outros episódios da história cultural francesa**. Rio de Janeiro: Graal, 2001

DA SILVA, João Pinto. **História da literatura do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Globo, 1924.

DE OLIVEIRA, Luciana da Costa de. **O Rio Grande do Sul de Aldo Locatelli: arte, historiografia e memória regional nos murais do Palácio Piratini**. Porto Alegre, 2011. 269 f. il. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS.

DE PAULA, Elisângela Aparecida Zaboroski. **João Simões Lopes Neto no “Continente” de Erico Verissimo**. Diálogos & Saberes, Mandaguari, v. 7, n. 1, p. 153-161, 2011.

DINIZ, Carlos Francisco Sica. **João Simões Lopes Neto: uma biografia**. Porto Alegre: AGE/UCPEL, 2003.

DONATO, Mário, adapt. Ilust. Hilda Bennett. **O negrinho do pastoreio**. São Paulo: Melhoramentos, [1950?]. ca14 p. : il.

D’ONOFRIO, Salvatore. **Teoria do texto 1: prolegômenos e teoria da narrativa**. São Paulo: Ática, 2001.

DORELLA, Priscilla Ribeiro. **Silvio Julio de Albuquerque Lima: Um precursor dos estudos acadêmicos sobre a América Hispânica no Brasil**. Dissertação de mestrado. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2006. Disponível em http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/VCSA-6XWKZV/silviojulioddealbuquerqueelima_1.pdf?sequence=1. Acesso em 3 de maio de 2014

DUARTE, Colmar. **Romanceiro da Salamanca: poema dramático: releitura da lenda do Jarau**. Porto Alegre: Movimento, 2002.

E-DICIONÁRIO de Termos Literários de Carlos Ceia. Romanceiro. Disponível em http://www.edtl.com.pt/index.php?option=com_mtree&task=viewlink&link_id=339&Itemid=2. Acesso em 12 de maio de 2014.

FAGUNDES, Antônio Augusto. **Mitos e lendas do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 2000.

FIGUEIREDO, Osório Santana. **São Gabriel desde o princípio**. Santa Maria: Pallotti, 1980. 175p.

GAMA, Basílio da. **O Uruguai**. Porto Alegre: Pradense, 2011.

GEERTZ, Clifford. **Por uma teoria interpretativa da cultura**. In: A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GERMANN, Aline Rullian. **Mansueto Bernardi e o espírito Franciscano**. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: PUC-RS, 2007. Disponível em <http://hdl.handle.net/10923/4049>. Acesso em 24 março 2014.

GOMES, Gínia Maria. **Luzia, a teiniaguá de Santa Fé**. Organon. v. 15, n. 30-31 (2001). Disponível em <http://seer.ufrgs.br/index.php/organon/article/view/29740>. Acesso em 15 de março de 2014.

GUIMARÃES, J. Gerardo. **Repensando o folclore**. Barueri, SP: Manole, 2002.

GRANADA, Daniel. **Reseña histórico descriptiva de antiguas y modernas supersticiones del Rio de la Plata**. Buenos Aires: Guillermo Kraft, 1947.

HANNERZ, Ulf. **Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional**. Revista *Mana* 3 (1): 7-39, 1997.

HESSEL, Lothar F. et all. **O Partenon Literário e sua obra**. Porto Alegre: FLAMA, IEL, 1976.

HISTÓRIA DO CINEMA BRASILEIRO - Site de Difusão da História do Cinema Brasileiro na Internet. **O Negrinho do pastoreio (1973)**. Disponível em: <http://www.historiadocinemabrasileiro.com.br/o-negrinho-do-pastoreio>. Acesso em 23 de abril de 2014.

HOBSBAWM, Eric, Ranger, Terence. **A invenção das tradições**. Introdução. São Paulo: Paz e Terra Ltda, 1997.

HOHLFELDT, A. **Literatura e vida social**. Porto Alegre: Ed. da Universidade UFRGS, 1996.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. A Arcádia heroica. In: **Capítulos da literatura colonial**. Org. Antônio Cândido. São Paulo: Brasiliense, 1991.

JAQUES, João Cezimbra. **Assumptos do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Erus, 1912.

JAQUES, João Cezimbra. **Ensaio sobre os costumes do Rio Grande do Sul**. Santa Maria: Ed. Da UFSM, 2000.

JÚLIO, Sílvio. **Estudos gauchescos de literatura e folclore**. Natal: Clube Internacional de Folclore, 1953.

JÚLIO, Sílvio. **Literatura, folclore e linguística da área gauchesca no Brasil**. Rio de Janeiro: A. Coelho Branco Fº, 1962.

LAYTANO, Dante de. **Folclore do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1984.

LESSA, Luiz Carlos Barbosa. **Estórias e lendas do Rio Grande do Sul**. São Paulo: Edigraf, [1960?].

LESSA, Luiz Carlos Barbosa. **Nativismo: um fenômeno social gaúcho**. Porto Alegre: L&PM, 1985.

LESSA, Luiz Carlos Barbosa. NARDI FILHO, Hélio. **O Negrinho do pastoreio**. Porto Alegre: Tchê Artes Gráficas, [1980?].

LESSA, Luiz Carlos Barbosa. **O sentido e o valor do tradicionalismo**. [Santa Maria]: Grafosul, 1954.

LESSA, Luiz Carlos Barbosa. **Tropeiros**. Revista do Globo, 10 de maio de 1947, p.28.

LOPES NETO, João Simões. **Contos gauchescos**. São Paulo: Ática, 1998.

LOPES NETO, João Simões. **Contos gauchescos e Lendas do Sul**. Organização de Aldyr Garcia Schlee. Porto Alegre: Instituto Estadual do Livro: UNISINOS, 2006. vol. 1.

LOPES NETO, João Simões. **Lendas do Sul**. São Paulo: Globo, 1996.

LOPES NETO, João Simões. **Terra gaúcha: histórias de infância**. Org. Luis Augusto Fischer. Caxias do Sul: Belas Letras Projetos Especiais, 2013.

LOWY, Michel. SAYRE, Robert; tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. **Revolta e melancolia: o romantismo na contramão da Modernidade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

LUZ E CENA. O Negrinho do pastoreio. Disponível em http://luzecena.art.br/index.php/th_portfolio/o-negrinho-do-pastoreio. Acesso em 23 de abril de 2014

MACHADO, Propício da Silveira. **Roque Callage: vida, obra e antologia**. Porto Alegre: UFRGS, Comissão Executiva para as Comemorações do Centenário da Imigração Italiana, 1975.

MACIEL, Maria Eunice. A atualização do passado. In: RS: **200 anos: definindo espaços na história nacional**. Passo Fundo: Editora UPF, 2002.

MANCUSO, Delmar. **Negrinho do Pastoreio: mito e ficção**. Porto Alegre: Movimento, 1974.

MANCUSO, Delmar. **O Negrinho do Pastoreio**. Porto Alegre: SBAT, 1971.

MASINA, Léa. Alcides Maya, Cyro Martins e Sérgio Faraco: tradição e representação do regional na literatura gaúcha de fronteiras. In. CHIAPPINI, Ligia. MARTINS, Maria Helena.

MARCOS CELESTINO, Mónica. **El Marqués de Villena y la cueva de Salamanca: entre literatura, historia y leyenda**. Estudios humanísticos. Filologia, nº 36, 2004, p. 155-186. Espanha. ISSN 0213-1382. Disponível em www.dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/897198.pdf. Acesso em 29 março 2014.

MARTINS, José Salgado. **Alcides Maya: o ensaísta e o escritor de ficção**. Globo: Porto Alegre, sd.

MATTOS, Mário. **Décima de Sepé Tiaraju**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985.

MAYA, Alcides. **Através da imprensa**. Porto Alegre: Octaviano Borba, 1900.

MAYA, Alcides. **Lendas do Sul**. Rio de Janeiro: Revista Ilustração Brasileira, outubro de 1922.

MAYA, Alcides. **Pelo futuro**. Porto Alegre: Franco e Irmão, 1897.

MELLO, Marcus. Cinética - Cinema e Crítica. Em Cartaz. Cerro do Jarau, de Beto Souza (Brasil, 2005). **Filme Árido**. Disponível em <http://www.revistacinetica.com.br/cerrodojarau.htm>. Acesso em 19 de abril de 2014.

MEYER, Augusto. **Guia do folclore gaúcho**. Rio de Janeiro: Ediouro, sd.

MEYER, Augusto. **Prosa dos pagos**. Rio de Janeiro: Presença; Brasília: INL, 1979.

MOISÉS, Massaud. **A literatura portuguesa**. São Paulo: Cultrix, 2004.

MONUMENTO DE SEPÉ TIARAJU É RETIRADO EM SÃO GABRIEL.

Estrutura em homenagem ao herói indígena oferecia riscos de queda
11 de maio de 2009. Disponível em <http://zerohora.clicrbs.com.br/rs/noticia/2009/05/monumento-de-sepe-tiaraju-e-retirado-em-sao-gabriel-2506285.html>. Acesso em 1º dezembro 2012

MONUMENTOS HISTÓRICOS DE SANTO ÂNGELO. Santo Ângelo-RS-BRASIL. Quarta-feira, 6 de dezembro de 2006. **Santo Ângelo**. Disponível em http://monumentosdesantoangelo.blogspot.com.br/2006/12/monumento-ao-ndio-guarani_06.html. Acesso em 26 dezembro 2012

MOREIRA, Maria Eunice. **Nacionalismo literário e crítica romântica**. Porto Alegre: IEL, 1991.

MOREIRA, Maria Eunice. **Regionalismo e literatura no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: EST/ICP, 1982.

MURARI, Luciana. **A construção da identidade social na literatura regionalista: o caso sul-rio-grandense.** Revista Anos 90, Porto Alegre, v. 17, n. 32, p.159-183, dez. 2010.

NEDEL, Letícia Borges. **Um passado novo para uma história em crise: Regionalismo e folcloristas no Rio Grande do Sul (1948-1965).** Tese de Doutorado. Brasília: Universidade de Brasília, 2005.

OLIVEIRA, Francisco Xavier d'Athaide. **As mouras encantadas e os encantamentos no Algarve:** com sete gravuras, uma canção para paino e algumas notas elucidativas ao texto. Távira: Typographia Burocrática, 1898. Disponível em <https://archive.org/details/asmourasencantad00olivuoft>. Acesso em 28 de março de 2014.

OLIVEN, Ruben. **A Parte e o Todo:** a diversidade cultural no Brasil Nação. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2006.

ORNELLAS, Manoelito de. **Tiaraju:** o santo e herói das tabas. Porto Alegre: Globo, 1960.

ORTIZ, Renato. **Românticos e folcloristas.** São Paulo: Olho d'água, 1992.

PAREDES, Glodomiro. Poetas e poesia. Arcádia. Rio Grande, 1869. 3ª série, 82-86. 273-275. In: BAUMGARTEN, Carlos Alexandre. **Literatura e crítica na imprensa do Rio Grande do Sul: 1868 a 1880.** Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1982.

PAULA, Elisângela Aparecida Zaboroski de. **As artes mágicas na cova de Salamanca:** um encontro entre dois mundos. Revista Litteris – Literatura. Julho de 2010. Número 5. Disponível em: http://revistaliter.dominiotemporario.com/doc/ASARTESMAGICAS_ELIZANGELA.pdf. Acesso em: 28 março 2014.

PEIXOTO, Afrânio. Nota preliminar. In: GAMA, Basílio da. **Uruguai.** Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1951.

PERSONAGENS DA HISTÓRIA. Organizado pela Fundação Cultural Afif Jorge Simões Filho. São Sepé: Fundação Cultural Afif Jorge Simões Filho, 2002, p. 58.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **A cor da alma:** ambivalências e ambiguidades da identidade nacional. Ensaios FEE. Porto Alegre, v.20, nº 1, 1999.

PESAVENTO, Sandra Jatahy, Org. **Pampa e cultura: de Fierro a Netto**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, IEL, 2004.

_____. **Narrativas cruzadas – história, literatura e mito: Sepé Tiaraju das Missões**. In. *Sepé Tiaraju: muito além da lenda*. Porto Alegre: Comunicação Impressa, 2006.

PORTO ALEGRE, Apolinário. **Bromélias**. Porto Alegre: Imprensa Literária, 1874.

PRADO, Fabrício. **Colônia do Sacramento: o extremo sul da América portuguesa**. Porto Alegre: F.P. Prado, 2002.

PREFEITURA MUNICIPAL DE SÃO GABRIEL. **Sepé Tiaraju**. Disponível em <http://www.saogabriel.rs.gov.br/2013/conheca/pontoTuristico/17/sepe-tiaraju.html>. Acesso em 01 dezembro 2012

PREFEITURA MUNICIPAL DE SÃO MIGUEL DAS MISSÕES. **Hino do Município**. Disponível em <http://www.saomiguel-rs.com.br/VisualizaConteudo.aspx?ID=502>. Acesso em 26 de dezembro de 2012.

QUEIROZ, Maria Luiza Bertulini. **A Vila do Rio Grande de São Pedro, 1737-1822**. Rio Grande: FURG, 1987.

RANQUETAT JÚNIOR, Cesar Alberto. **A campanha cívica de Olavo Bilac e a criação da Liga da Defesa Nacional**. Publ. UEPG Humanit. Sci., Linguist., Lett. Arts, Ponta Grossa, 19 (1): 9-17, jan./jun. 2011. Disponível em <http://www.revistas2.uepg.br/index.php/humanas>. Acesso em 2 de maio de 2014

REVISTA do Partenon Literário. 1869, nº3.

RIBEIRO, Antonio Maria do Amaral. **Uma lenda do Rio Grande**. In *Almanach de Lembranças Luso-brasileiro de 1858*. Lisboa: Imp. Imprensa Nacional, 1857. Disponível em Disponível em http://books.google.com.br/books?id=GZ4DAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false. Acesso em 25 de maio de 2014.

RODRIGUES, Wilson. **Negrinho do pastoreio**. Rio de Janeiro: Publicitan, 1945.

ROMERO, Sylvio. **Estudos sobre a poesia popular do Brasil**. Rio de Janeiro: Laemert, 1888.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem ao Rio Grande do Sul, 1820-1821**. Belo Horizonte: Ed Itatiaia; São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1974.

SANTO ÂNGELO EM FATOS E FOTOS. Monumento ao índio Sepé Tiaraju. Terça-feira, 1 de dezembro de 2009. Disponível em <http://santoangeloemfatosefotos.blogspot.com.br/2009/12/monumento-ao-indio-sepe-tiaraju.html>. Acesso em 26 dezembro 2012.

SANTOS, Pedro Brum. **Ficção, guerra e identidade**. Letras, Santa Maria, v. 19, n. 1, p. 205–217, jan./jun. 2009.

SANTOS, Rafael José dos. **Relatos de regionalidade: tessituras da cultura**. Antares – Letras e Humanidades. Caxias do Sul. n. 2, 2010. p. 5-26.

SEPÉ TIARAJU: herói guarani, missioneiro, rio-grandense e agora brasileiro. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2010.

SITHERC, Kiber. **A lenda da Pedra do Segredo**. 4 de abril de 2010. In: <http://esoterismo-kiber.blogs.sapo.pt/155520.html>. Acesso em 23 de dezembro de 2012.

SPALDING, Walter. **História e o povo: costumes, poesia e lendas**. Porto Alegre: Oficinas Gráficas da Imprensa Oficial, 1956.

TAMBARA, Elomar. **A leitura escolar como construção ideológica: o caso na lenda do Negrinho do Pastoreio (1857-1906)**. Revista História da Educação, vol. 9, número 17, janeiro-junho, 2005, p. 81-96.

TAVEIRA JR., Bernardo. **As provincianas**. Porto Alegre: Movimento, 1986.

TEIXEIRA, Ivan. **Mecenato pombalino e poesia neoclássica**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999.

TESCHAUER, Carlos. **Historia do Rio Grande do Sul: dos dois primeiros séculos**. Porto Alegre: Selbach, 2002. 3 v. (Fisionomia gaúcha)

THIESSE, Anne-Marie. **Ficções criadoras: as identidades nacionais**. Trad. Eliane Cezar. Anos 90 - Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, nº15, 2001/2002.

_____. **La création des identités nationales: Europe XVIII – XIX siècle**. Paris: Éditions du Seuil, 2001.

UNIVATES. Filme “O Cerro do Jarau” foi tema de debate. 9 de novembro de 2006. Disponível em: <https://univates.br/noticias/2196-filme-o-cerro-do-jarau-foi-tema-de-debate>. Acesso em 19 de abril de 2014.

URBIM, Carlos; ROSA, Rodrigo. **O negrinho do pastoreio: e outras lendas gaúchas**. 2.ed. Porto Alegre: RBS Publicações, 2008. il.

VARELA, Alfredo. **Historia da grande revolução**. Porto Alegre: Globo, 1933.

VARELA, Alfredo. **Rio Grande do Sul: descrição geográfica, histórica e econômica**. Porto Alegre: Echenique Editores, 1897. Exemplar eletrônico disponível em <http://archive.org/stream/riograndedosuld00varegoog#page/n4/mode/2up>. Acesso em 23 fevereiro de 2014.

VELLINHO, Moysés. **Capitania d’El Rei**. Porto Alegre, Globo, 1970.

VELLINHO, Moysés. **Letras da Província**. Porto Alegre, Globo, 1960.

VERISSIMO, Erico. **O tempo e o vento: o continente**. São Paulo: Círculo do Livro, [1980?].

VERISSIMO, Erico. **O tempo e o vento: o retrato**. Porto Alegre: Globo, 1963.

VERISSIMO, Erico, et all. **Rio Grande do Sul: terra e povo**. Porto Alegre: Globo, 1969.

VERÍSSIMO, José. Duas epopeias brasileiras. In: **Estudos de literatura brasileira**. Belo Horizonte: Itatiaia; São paulo: EDUSP, 1977.

VILLAR Y MACIAS, M. **História de Salamanca**. Salamanca: Imprensa di Francisco Nuñez Izquierdo, 1887. Tomo 1. Disponível em <http://bibliotecadigital.jcyl.es/i18n/consulta/registro.cmd?id=5850>. Acesso em 14 de fevereiro de 2014.

WERNECK, Paulo, adapt. e ilust. **Negrinho do pastoreio**: lenda gaúcha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1941.

ZALLA, Jocelito. **O centauro e a pena**: Luis Carlos Barbosa Lessa (1929-2002) e a invenção das tradições gaúchas. Dissertação de Mestrado. UFRGS - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Programa de Pós-Graduação em História, 2010. Orientador Benito Bisso Schmidt. Disponível em <http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/24048/000743622.pdf?sequence=1>. Acesso em 1º de dezembro de 2012.

ZALLA, Jocelito. **Quando a literatura fala à história**: a questão indígena missioneira na obra de Barbosa Lessa e o “Caso Sepé” no Rio Grande do Sul dos anos 1950. Santa Maria: Anpuhrs, X Encontro Estadual de História - o Brasil no sul: cruzando fronteiras entre o regional e o nacional, 2010. Disponível em http://www.eeh2010.anpuhrs.org.br/resources/anais/9/1279506362_ARQUIVO_QuandoaLiteraturafalaaHistoria-JocelitoZalla.pdf. Acesso em: 1º dezembro 2012.

ZILBERMAN, Regina. **A literatura no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1992.

ZILBERMAN, Regina. SILVEIRA, Carmen Consuelo. BAUMGARTEN, Carlos Alexandre. **O Partenon Literário**: poesia e prosa. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1980.

ANEXOS

ANEXO A – MONUMENTO A SEPÉ TIARAJU EM SÃO LUIZ GONZAGA

www.saoluizrs.com.br/turismo

Rua Venâncio Aires, 2438 (55) 3352 4040 contato@saoluizrs.com.br PMSL Gonzaga

Portal da Prefeitura de
São Luiz Gonzaga

Home | Município | Notícias | Turismo | Contato

Prefeitura

- Agenda do Prefeito
- Agenda do Vice
- Estrutura
- Indústria e Comércio
- Plano Diretor
- Concursos Públicos
- Galerias de Fotos
- Principais Eventos

Publicações Legais

- Diárias
- Prestação de Contas
- Legislação
- Edições

Município

- A Cidade
- Dados Gerais
- Histórico
- Fotos Históricas
- Pontos Turísticos
- Símbolos

Turismo

Monumento Sepé Tiarajú

Símbolo maior da resistência guarany-missioneira!

Nascido na velha redução de São Luiz Gonzaga, filho do cacique Tiarajú; órfão aos dez anos (seus pais morreram de escarlatina) foi levado para São Miguel pelo padre Miguel de Souto e especialmente educado.

Morreu em 1756, nas margens da sanga da Bica, nos campos da antiga localidade chamada Batovi (hoje município de São Gabriel, RS), tentando combater o famigerado e obscuro tratado de Madrid.

O Monumento do escultor Vinicius Ribeiro em homenagem à Tiarajú localiza-se em frente à Prefeitura de São Luiz Gonzaga.

SEPÉ TIARAJÚ
SÃO-LUIZENSE E MISSIONEIRO

Visite São Luiz Gonzaga!
Conheça as Missões!

Disponível em www.saoluizgonzaga.com.br/turismo

Acesso em 12 de dezembro de 2013

ANEXO B – TRANSFERÊNCIA DO MONUMENTO A SEPÉ TIARAJU

27/10/2014 sepé tiaraju | Santo Angelo

Instituição Todos Classificados tags

Busca: Em: **Todo o site** ▼

Santo Angelo

- [Ir para o conteúdo](#)
- [Ir para a sidebar](#)
- [Home](#)
- [Anúncios](#)
- [Nascimentos](#)
- [Notícias](#)
- [Obituario](#)
- [Resumo](#)
- [Social](#)
- [Telefones Úteis](#)



sepé tiaraju

25 mai12:01

[Novo endereço para Sepé Tiaraju](#)

Wagner Machado, Zero Hora



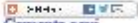
Levada por um guindaste, a escultura de dois metros e uma tonelada, que homenageia o maior defensor do Sete Povo das Missões, circula por São Luiz Gonzaga. No período em que se relembra os 255 anos de morte de Sepé Tiaraju, em razão de remodelação do trevo de acesso do município, o índio ganhou novo endereço: o canteiro em frente à prefeitura.

A obra na rodovia São Miguel das Missões – São Luiz Gonzaga (BR-285) na principal entrada da cidade, motivou a retirada da estátua. O Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes (DNIT) prevê que o trevo de acesso seja remodelado em até 90 dias, e cruze justamente onde a imagem havia sido colocada há cinco anos, no Dia do Índio.

O artista plástico, Vinicius Ribeiro, responsável pela criação do Sepé Tiaraju, acompanhou todo o transporte para que nada acontecesse à obra esculpida em concreto armado. Agora o índio está localizado bem no centro da cidade. No entanto, assim como aconteceu com o monumento de Jayme Caetano Braun, também nascido em São Luiz Gonzaga, Ribeiro ainda planeja construir outro indígena de seis metros de altura, que ficará na entrada de São Luiz Gonzaga.

- Ainda não tenho data para finalizar o novo Sepé, pois dependerei de doações para construção. Mas todos são cientes da importância de valorizar o potencial turístico da região. Sepé mais que um mito foi um guerreiro, teremos duas obras para ele- diz Ribeiro ao lembrar que a estatua de Jayme custou R\$ 27 mil.

O novo monumento em homenagem ao herói das Missões deverá ter oito toneladas. Segundo prefeito Vicente Diel (PSDB) a obra será visível a todos que passarem pela cidade, uma valorização a um dos filhos ilustres do município.

 [Comente aqui](#)


17 nov17:49

[Sepé Tiaraju é tema de revista em quadrinhos](#)

ANEXO C – MONUMENTO A SEPÉ TIARAJU EM FRENTE PREFEITURA

27/10/2014 Prefeitura Municipal de São Luiz Gonzaga - RS

Pesquisar Acessibilidade: A+ A- Alta Contraste



[Home](#)
[Município](#)
[Estrutura Administrativa](#)
[Dividas](#)
[Transparência](#)
[Departamentos e Setores](#)
[Turismo](#)



Acesso Rápido

- Albuns
- Andanças Públicas
- Concursos e Seleções
- Consulta e SIC
- Contas Públicas
- Legislação Municipal
- Licitações
- Notícias
- Notificações / Resoluções
- Ouvedoria
- SIC

Últimas Análises

| | |
|-------|---|
| 24/10 | Edital convocação nº 05/2014 - Reparl... |
| 24/10 | Edital Tomada de Preços 59/2014 - Constr... |
| 24/10 | Edital Tomada de Preços 58/2014 - Reform... |
| 23/10 | Edital Pregão Presencial nº 50/2014 - A... |
| 23/10 | Edital Tomada de Preços 57/2014 - Aquisi... |
| 22/10 | EDITAL 01-2014 - ERRATA... |
| 21/10 | Edital Tomada de Preços 56/2014 - Aquisi... |
| 20/10 | EDITAL 01-2014... |


Blue municipal: 4:20

| Ter | Qua | Qui | Sex |
|---|-----|-----|-----|
| | | | |
| São Luiz Gonzaga - RS | | | |
|  | | | 32 |
|  | | | 24 |
| Predomínio de Sol CPTEC/MPE | | | |

Monumento a Sepé Tiarajú

Atualizado em 30 de Junho de 2014 às 14:23

Recomendar Compartilhar Twitter



Clique para ampliar e ver todas as imagens

Ocério Santana Figueiredo escreve: "O Capitão Sepé, Alferes-Real e corregedor do povo de São Miguel nasceu em São Luiz Gonzaga, no ano de 1723. Sepé teria perdido os pais quando criança, sendo levado para São Miguel, onde fora criado por um padre, sendo uma liderança incontestável das reduções. Como Alferes Real era comandante das milícias, um tático insto às condições do terreno. Por ser destemido, ousado e astucioso, foi escolhido para liderar os índios missioneiros na Guerra Guarânica, onde morreu lutando contra Portugal e Espanha

A escultura: Obra de Vinicius Ribeiro denominada "A cruz acima da lança" em concreto armado, está localizada em frente à prefeitura de São Luiz Gonzaga.

Denominei esta obra de "A cruz acima da lança!" (Vinicius Ribeiro)

Significados da obra:

Cruz: Subtítulo da obra: "A cruz acima da lança!"
A cruz cristã (elemento estilizada, para compor melhor a obra) representada aqui como símbolo universal do sacrifício consciente e voluntário em busca da Paz e não um artefato exclusivo de alguma religião.

Ela encontra-se em 1º plano, demonstrando o que ele representava e o que defendia. Pois Sepé era cristão, nascido nas Missões, assim como seu pai e provavelmente seu avô. Esse era o ambiente, o lar ao qual ele protegia.

Lança: A lança encontra-se 2º plano, apontada para baixo, simbolizando que esta terra tinha dono e que ele não queria a guerra, mas a defesa é um direito de todo ser vivo estavam prontos para morrerem lutando em defesa de seu lar.

Vestimentas: As vestes selvagens e os adornos de seus antepassados, a botadeira, a lança; como que a buscar forças nas suas raízes mais primitivas. A utilização dessas vestes tem por objetivo demonstrar a

mescla de emoções e sentimentos vivenciados por Sepé e seus irmãos naqueles tempos: a raiva pelo incompreensível e desumano Tratado de Madri, a impotência perante o poderio português, a forte dor da traição por parte do rei da Espanha, a qual eles aprenderam a amar desde pequenos, e ao qual pagavam altos impostos anuais (durante quase 70 anos) pela posse da terra. Finalmente a dor maior do abandono, por parte da maioria dos padres jesuítas.

Adornos:

Tembetá:

Símbolo característico do Guarany guerreiro, ossa cravado no lábio inferior.

Tettymsakua:

Atado existente nos braços do guerreiro, feito de cabelo trançado de jovem índia após sua 1ª menstruação.

Frase:

A frase: "Sepé Tiarajú São-luizense e Missioneiro" foi elaborada em abril de 2002.

Fonte: http://viniciusribeiroescultor.blogspot.com.br/2007/09/blog-post_14.html

Histórico elaborado pelo artista Vinicius Ribeiro

Turismo
Capital Estadual da Música Missionária

Estrutura Administrativa
Sec. de Saúde

Transparência
Diárias

<http://www.saoluizgonzaga.rs.gov.br/VisualizaConteudo.aspx?ID=797>

ANEXO D – PÓRTICO DE SÃO MIGUEL DAS MISSÕES



Foto Paulo Ricardo Nunes

Novembro 2013

ANEXO E – SÃO NICOLAU-RS

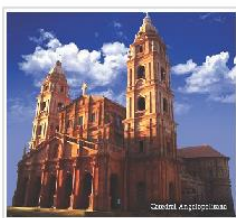
28/10/2014 São Nicolau-RS
 Mais [Blogue seguinte](#) [Criar blogue](#) [Iniciar sessão](#)

São Nicolau-RS

Seja mais que bem-vindo à Primeira
Querência do Rio Grande!

terça-feira, 4 de agosto de 2009

Os Sete Povos das Missões



Fundados pelos padres jesuítas no Rio Grande do Sul, conhecidos também como Missões Orientais.

São eles: São Nicolau (atual município de mesmo nome); São Francisco Borja (atual São Borja); São Luiz Gonzaga (atual município de mesmo nome); São Miguel Arcanjo (atual São

<http://saonicolaur.blogspot.com.br/>

17

28/10/2014

São Nicolau-RS

Miguel das Missões); São Lourenço Mártir (atual São Lourenço das Missões); São João Batista (atual Entre-Ijuís) e Santo Ângelo Custódio (atual Santo Ângelo).

Os Sete Povos fazem parte de um importante capítulo da história do Rio Grande do Sul. Deram origem a cidades prósperas, auxiliaram na delimitação de fronteiras, e foram tema para a formação de um grande folclore regionalista de tom heróico em torno das figuras dos padres e dos índios, dentre os quais em especial Sepé Tiarajú. A cultura desenvolvida nestes centros chegou a alto nível de complexidade em termos de arte, urbanismo e harmonia social, e suas relíquias ainda podem ser vistas nos sítios arqueológicos e nos museus regionais. Sua importância é tamanha que foi digna da atenção da UNESCO, e o acervo de estátuária que se preservou e está espalhado em coleções privadas e públicas é hoje patrimônio nacional tombado pelo IPHAN.

São Miguel das Missões foi considerado Patrimônio Histórico e Cultural da Humanidade pela UNESCO, em dezembro de 1983.

Postado por [São Nicolau às 21:04](#) [Nenhum comentário.](#)
 Marcadores: [patrimônio](#), [povos](#), [reduções](#)

Histórico de São Nicolau



São Nicolau foi o primeiro dos sete povos a ser fundado, sendo seu nome escolhido em homenagem ao padre Nicolau Duran Mastri que se tornou Santo da Igreja Católica ao qual se atribui a origem da figura do PAPAÍ NOEL.

Os primeiros habitantes da região eram ameríndios do grupo tupi-guarani, dóceis por natureza, o que favoreceu o trabalho de catequese dos padres da Companhia de Jesus. Em 3 de Maio de 1620, foi fundada a Redução de São Nicolau

<http://saonicolaur.blogspot.com.br/>

27

Pesquisar

Quem sou eu



São Nicolau
 São Nicolau, RS, Brazil
 São Nicolau é um município do estado do Rio Grande do Sul. Foi o primeiro dos Sete Povos das Missões a ser fundado em 3 de Maio de 1620, pelo Padre Roque Gonzales. É um município que tem como a sua maior riqueza o seu povo.
[Visualizar meu perfil completo](#)

Nossa rica São Nicolau

"Vem se fundare o Rio Grande;
 Nem o lendário Viçconde;
 O pago em caju e café;
 O castelo, valeroso e penoso;
 Já o Uruguai sobre vós;
 Nunca apotrose bravias;
 É o gaúcho antenascido;
 no vento São Nicolau."

Jayme Caetano Braun.

Arquivo do blog

▼ 2009 (3)

▼ Agosto (3)

[Os Sete Povos das Missões, História de São Nicolau, HISTÓRIA: O que são as Missões Jesuíticas?](#)

Fotos



Bandeira de São Nicolau-RS



Cavaleiros da Chama Crfoula



Cavaleiros da Chama Crfoula



Adega Jesuita

ANEXO F – MONUMENTO A SEPÉ TIARAJU E A FAMÍLIA GUARANI EM SANTO ÂNGELO

28/10/2014 Monumentos Históricos de Santo Ângelo: Monumento ao Índio Guarani

541 0 Mais Blogue seguinte» Criar blogue Iniciar sessão

MONUMENTOS HISTÓRICOS DE SANTO ÂNGELO

SANTO ÂNGELO - RS - BRASIL

QUARTA-FEIRA, 6 DE DEZEMBRO DE 2006

Monumento ao Índio Guarani



A obra em si compreende três imagens, no alto Sepé Tiaraju e logo mais abaixo uma família Guarani, esculpida na década de 1960, em pedra grês e arenito rosa de autoria do escultor santo-angelense Olindo Donadel. Encontra-se sobre uma base de pedras e outra de concreto, com duas placas de bronze, uma com a inscrição na frente e outra ao lado. O monumento é uma homenagem aos índios missioneiros em especial a Sepé Tiaraju, pelo seu heroísmo e resistência durante a Guerra Guaranítica (1754 – 1756), que morreu lutando pelo direito de permanecerem nas terras missioneiras, na região que hoje faz parte do Rio Grande do Sul. Localização: Avenida Brasil, em frente ao Teatro Municipal Antônio Sepp.

http://monumentosdesantangelo.blogspot.com.br/2009/12/monumento-ao-ndio-guarani_06.html

12

28/10/2014 Santo Ângelo em Fatos e Fotos: Monumento ao Índio Sepé Tiaraju



- ▶ 2011 (11)
- ▶ 2010 (28)
- ▼ 2009 (38)
 - ▼ Dezembro (4)
 - Natal de 1919
 - As Cavalhadas
 - Casa Comercial Augusto Franke
 - Monumento ao Índio Sepé Tiaraju
 - ▶ Novembro (5)
 - ▶ Outubro (6)
 - ▶ Setembro (11)
 - ▶ Agosto (12)

Monumento esculpido por Olindo Donadel, logo após sua inauguração na década de 60.

COLABORADORES

Darlan Marchi
Santo Ângelo em Fatos e Fotos
Eunísia Inês Kilian

Na coleção fotográfica de Bruno Schmidt, junto ao Arquivo Histórico Municipal está a foto do projeto do "Monumento ao Índio Sepé Tiaraju". A obra foi desenhada por Léo Rockembach, durante a administração do prefeito Odão Felipe Pippi, e deveria ser construída pelo escultor Valentin Von Adamovich, em 1960.

O Monumento deveria ser erguido junto a Praça da Bandeira (atual espaço em frente ao Teatro Municipal Antônio Sepp), esculpido em pedra grês, medindo cerca de 6 metros de altura. Porém, a enfermidade de Adamovich não permitiu que o projeto fosse efetivado. Junto ao Museu Municipal é possível encontrar a escultura um índio com uma lança nas mãos. A imagem inacabada era parte do projeto. A figura em tamanho natural transmite em sua feição um certo ar de sofrimento, ela transpõe a dor que fazia parte do cotidiano do artista naquele momento.

A morte de Adamovich em 1961 impediu que o artista realizasse mais essa obra. O Monumento ao Índio Sepé Tiaraju que encontramos hoje em frente ao Teatro Municipal Antônio Sepp, é outro projeto executado pelo artista santo-angelense Olindo Donadel.

POSTADO POR DARLAN MARCHI AS 02:47

23

ANEXO G – PROJETO DE MONUMENTO A SEPÉ TIARAJU EM SANTO ÂNGELO

29/10/2014 Santo Ângelo em Fatos e Fotos: Monumento ao Índio Sepé Tiaraju

5+1 0 Mais Blogue seguintes Criar blogue Iniciar sessão

SANTO ÂNGELO EM FATOS E FOTOS

TERÇA-FEIRA, 1 DE DEZEMBRO DE 2009

Monumento ao Índio Sepé Tiaraju



Projeto do Monumento que seria executada por Valerín Von Adamovich.

Espaço destinado a divulgar e exibir fotografias, fotos e documentos relacionados a História de Santo Ângelo RS. O posto terá como fonte principal o acervo do Arquivo Histórico. Mas não! Augusto Cesar Pereira dos Santos, ligado à Secretaria Municipal de Cultura de Santo Ângelo, não pode participar, comentar e sugerir!

BLOG DA CULTURA

SECRETARIA MUNICIPAL DE CULTURA LAZER E JUVENTUDE

Secretaria Municipal de Cultura, Lazer e Juventude

<http://santangelomtosefotos.blogspot.com.br/2009/12/monumento-ao-indio-sepe-tiaraju.html>

10

29/10/2014 Santo Ângelo em Fatos e Fotos: Monumento ao Índio Sepé Tiaraju



Monumento esculpido por Olindo Donadel logo após sua inauguração na década de 60.

- ▶ 2011 (11)
- ▶ 2010 (28)
- ▼ 2009 (38)
 - ▼ Dezembro (4)
 - Natal de 1919
 - As Cavalhadas
 - Casa Comercial Augusto Franke
 - Monumento ao Índio Sepé Tiaraju
 - ▶ Novembro (6)
 - ▶ Outubro (6)
 - ▶ Setembro (11)
 - ▶ Agosto (12)

COLABORADORES

Darlan Marchi
Santo Ângelo em Fotos e Fatos
Eunísia Inês Kilian

Na coleção fotográfica de Bruno Schmidt, junto ao Arquivo Histórico Municipal está a foto do projeto do "Monumento ao Índio Sepé Tiaraju". A obra foi desenhada por Léo Rockembach, durante a administração do prefeito Odão Felipe Pippi, e deveria ser construída pelo escultor Valerín Von Adamovich, em 1960. O Monumento deveria ser erguido junto a Praça da Bandeira (atual espaço em frente ao Teatro Municipal Antônio Sepp), esculpido em pedra grês, medindo cerca de 6 metros de altura. Porém, a enfermidade de Adamovich não permitiu que o projeto fosse efetivado. Junto ao Museu Municipal é possível encontrar a escultura um índio com uma lança nas mãos. A imagem inacabada era parte do projeto. A figura em tamanho natural transmite em sua feição um certo ar de sofrimento, ela transpõe a dor que fazia parte do cotidiano do artista naquele momento. A morte de Adamovich em 1961 impediu que o artista realizasse mais essa obra. O Monumento ao Índio Sepé Tiaraju que encontramos hoje em frente ao Teatro Municipal Antônio Sepp, é outro projeto executado pelo artista santo-angelense Olindo Donadel.

POSTADO POR DARLAN MARCHI ÀS 02:47

<http://santangelomtosefotos.blogspot.com.br/2009/12/monumento-ao-indio-sepe-tiaraju.html>

20

ANEXO H – SANTUÁRIO AOS PADRES MÁRTIRES E A SEPÉ TIARAJU



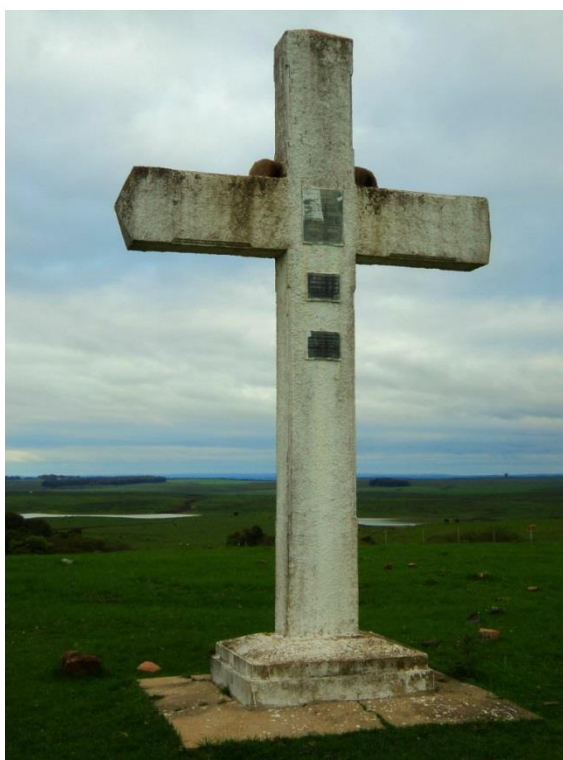
Foto Paulo Ricardo Nunes

Novembro 2013

ANEXO I – OCA DE SEPÉ PRÓXIMA A SANGA DA BICA, EM SÃO GABRIEL



ANEXO J – MONUMENTO À BATALHA ENTRE OS ÍNDIOS GUARANIS E OS
EXÉRCITOS DE PORTUGAL E ESPANHA, EM SÃO GABRIEL



ANEXO K - MONUMENTO À BATALHA ENTRE OS ÍNDIOS GUARANIS E OS
EXÉRCITOS DE PROTUGAL E ESPANHA, EM SÃO GABRIEL



ANEXO L – MONUMENTO A SEPÉ TIARAJU NA ENTRADA DO MUNICÍPIO DE
SÃO SEPÉ



ANEXO M – MONUMENTO A SEPÉ TIARAJU NA ENTRADA DO CTG SEPÉ
TIARAJU, MUNICÍPIO DE SÃO SEPÉ



ANEXO N – MAQUETE DE SEPÉ TIARAJU, EM EXPOSIÇÃO NO MUSEU AFIF, NO
MUNICÍPIO DE SÃO SEPÉ



ANEXO O – MONIUMENTO AO NEGRINHO DO PASTOREIO LOCALIZADO NO
MUNICÍPIO DE SÃO FRANCISCO DE PAULA



ANEXO P – MONUMENTO AO NEGRINHO DO PASTOREIO LOCALIZADO NO PARQUE RUI RAMOS NO MUNICÍPIO DE ALEGRETE



ANEXO Q - MONUMENTO AO NEGRINHO DO PASTOREIO LOCALIZADO NO PRÉDIO TUDO FÁCIL, CENTRO DE PORTO ALEGRE

